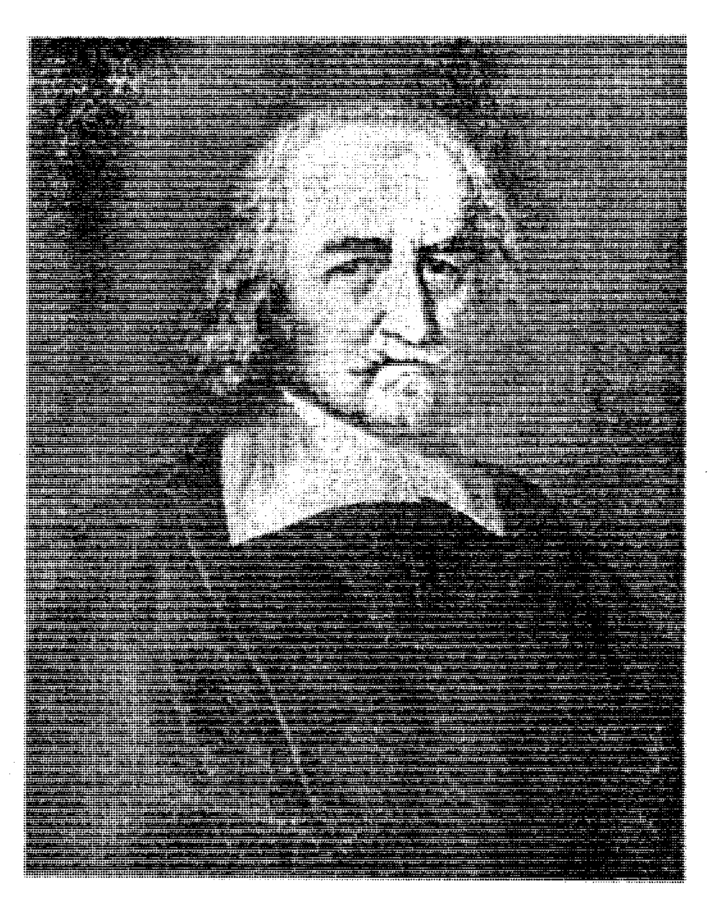
Leviatán

O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil

Thomas Hobbes



POLÍTICA Y DERECHO



Thomas Hobbes

THOMAS HOBBES

LEVIATAN

O LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPUBLICA, ECLESIASTICA Y CIVIL



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1651
Segunda edición en español (FCE, México), 1980
Quinta reimpresión (FCE, Argentina), 2005

Título original:
Leviathan or the matter, Form and Power of a Commonwealth Eclesiastical and civil.

ISBN: 950-557-126-7

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

PREFACIO

Ninguna presentación tan adecuada para una obra maestra como la mera invitación a su lectura: singularmente cuando quien prologa no tiene tras de sí una personal y profunda investigación acerca del autor respectivo, ni puede aportar a su mejor estudio documentos nuevos o inferencias sagaces. En el caso de Hobbes esa necesidad de entrar en inmediato contacto con su producción más destacada es aun mayor, si cabe, porque cualquier lector culto tiene a su alcance la obra de Ferdinand Tönnies,[1] que es, a un tiempo, biografía completa, sistemático examen de la doctrina y recopilación paciente y exhaustiva de cuanto se había publicado sobre Hobbes hasta el verano de 1925. Por añadidura, desde 1936 los estudios hobbesianos cuentan con una pieza bibliográfica de primera magnitud: el libro de Leo Strauss.[2] Este joven investigador germánico llevó a feliz realización la tarea de presentar a Hobbes desde el punto de vista de los factores naturales y científicos que concurrieron en su formación. Gracias al mecenaje del duque de Devonshire—un prócer inglés cuyos antepasados se honraron con la sociedad y las enseñanzas de Hobbes—Leo Strauss pudo estudiar en la biblioteca de Chatsworth, en el plácido paisaje que vio crecer a Hobbes mismo, sus obras auténticas, sus

[1] *Thomas Hobbes*, traducción de la quinta edición alemana (Stuttgart, 1925) por E. IMAZ. Vol. XI de la serie "Los Filósofos", publicada por la Revista de Occidente. Madrid, 1932.

[2] *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its basis and its genesis.* Traducción al inglés del manuscrito alemán inédito, por ELSA M. SINCLAIR. Con un prólogo del Prof. ERNEST BARKER. Edición de la Clarendon Press, Oxford, 1936.

clásicos predilectos, sus papeles inéditos, su correspondencia con las figuras caudales de la filosofía, de las matemáticas, de la biología y de la diplomacia en el siglo XVII. Seguramente emigrado como Hobbes, Leo Strauss encontró un ancho remanso de paz para estudiar pausadamente la génesis y desarrollo del pensamiento moral y político de Hobbes, y acertó a comunicar a su libro una precisión firme y cristalina, un interés nunca decaído, que en muchos pasajes recuerdan muy de cerca al filósofo de Malmesbury y constituyen el más fino homenaje a su memoria.

Quienes, después de conocido el libro de Tönnies, puedan leer la edición inglesa de la obra de Strauss harán bien en interrumpir en este punto la lectura del presente prólogo y dedicar unas horas a este último y jugoso libro. En él encontrarán ampliamente desarrolladas y con su plena utilidad muchas de las breves noticias que a continuación se ofrecen con el solo propósito de procurar, a ciertos lectores poco sobrados de tiempo, una somera información sobre la vida y las obras de Thomas Hobbes.[3]

Al tiempo en que la proximidad de la Armada Invencible tendía sobre los hogares ingleses una amenaza de invasión, nació en Westport, pequeña localidad cercana a Malmesbury, en 5 de abril de 1588, Thomas Hobbes, a quien deparó el destino una educación firme y ordenada en lo esencial, y una vida de profundísima y casi centenaria experiencia, cuya proyección científica y moral sigue brillando actualmente de modo tan intenso como hace tres siglos.

Desde los ocho años (1596) disfrutó Hobbes las excelen-

[3] Cf. la edición completa de las obras de Hobbes, llevada a cabo por Sir William Molesworth, que comprende dos grandes series: *English Works* (en 11 vols.) y *Opera philosophica* (en 5 vols.) publicadas en Londres de 1839 a 1845.

cias de una oportuna formación en latín y en griego, con tal éxito que seis años más tarde pudo ya traducir la *Medea* de Eurípides en elegantes yambos latinos. Ese dominio de las lenguas clásicas fué para Hobbes motivo de constante enriquecimiento espiritual, y refugio seguro contra muchos decaimientos en el curso de su vida. Ya en su período escolar de Oxford (1603-1608) experimentó su desilusión primera, la de la enseñanza académica exhausta de jugo vital, y ya entonces encontró en la contemplación de mapas de la tierra y el cielo, en el pausado estudio de los historiadores y poetas clásicos, en el perfeccionamiento de su propio estilo, hasta dotarlo de una nerviosa claridad, un goce que muchas otras veces reviviría en forma inefable e infalible.

Durante un lustro recibió en el *Magdalen Hall* de Oxford una severa formación escolástica, empapada de agresivo puritanismo, y a los veinte años fue recibido como Bachiller en Artes, rematando así una trayectoria académica cuyas etapas no siempre fueron alcanzadas con una absoluta oportunidad. Empieza entonces para Hobbes un período, de veinte años de duración, en que actúa como tutor, primero, y después como secretario de Lord William Cavendish, desde 1613 segundo conde de Devonshire. Es la época en que Hobbes, dedicado a la forma más dilecta de aprender, el enseñar, recibe la constante y halagadora influencia del aristocratismo, en su trato con los círculos más escogidos, en sus viajes, en el afinamiento incansable de sus dotes de observación. Son éstos, como él mismo dice, los años más felices y sosegados de su vida.

Savia humanista, arquitectura escolástica, moral puritana, *savoir faire* aristocrático: he ahí los cuatro esenciales ingredientes que Leo Strauss señala con acierto en la figura intelectual del joven Hobbes. Pero cada uno de esos factores no se revela como una pieza rígida, y ya intangible, en su ins-

trumental creador, sino como un elemento vivo, en constante crecimiento o en ininterrumpida depuración. Porque para Hobbes entre las cosas placenteras al hombre, ninguna como el progreso; y nada tan falso existe para él como el reposo de la mente satisfecha *(beatitudo)*, imagen de un ocio inasequible en esta vida de vibrante y eterna tensión. El anhelo mayor de su ánimo está en superarse y superar: un vehemente ardimiento que luego veremos sostenido por Locke y Nietzsche, y en su forma degenerativa por los genios políticos actuales que han encontrado el camino de la superación en el mal, y un tema de placer en el daño constante y acrecido del prójimo.

El Hobbes de la época juvenil cifra su humanismo en cuatro modelos: Homero en poesía, Aristóteles en filosofía, Demóstenes en la oratoria y—con rango similar—Tucídides en la historia política. Sólo este último, a cuyo estudio se consagró con entusiasmo, revelado en la bella traducción inglesa que publicó de su obra en 1628,[4] se mantuvo intacto en la consideración de Hobbes: la admiración aristotélica osciló, en cambio, de la filosofía al retoricismo, en el que todavía siguió reconociendo una cierta importancia al filósofo de Stagira, cuando ya situaba a Platón por encima de todos los pensadores de la Antigüedad; un momento llegó, incluso, en que Hobbes consideró a Aristóteles como el maestro más pernicioso que jamás haya existido.

La muerte del viejo barón Cavendish, acaecida en 1628, el año de la *Petition of Rights*, señala cronológicamente el comienzo de una nueva etapa en la formación filosófica de Hobbes. Hasta entonces, el caudal mas copioso en la forma-

[4] *Eight Books of the Peloponesian-War, written by Tucydides the Son of Olorus, interpreted with faith and diligence inmediately out of the Greek by Thomas Hobbes, Secretary of the late Earl of Devonshire.*

ción hobbesiana viene de sus lecturas clásicas y de su experiencia de los hombres, lograda en prolongados viajes y en un continuo y selecto trato social. Con esos recursos Hobbes había ido formando un concepto propio y sólido acerca de la naturaleza humana; como dice Robertson, uno de sus críticos más eminentes, sus ideas sobre hombres y maneras estaban ya fijadas antes de inquirir para ellas una explicación científica. Hacia esa época—1629, un año inicial de discordias en la vida civil de Inglaterra—se opera el primer contacto de Hobbes con la visión científica de las cosas, por conducto de Euclides, y en lo sucesivo, más que exhibir su propia experiencia, se preocupa por destacar lo que en ella hay de verdadero, inmanente y universal. Así, a los cuarenta y un años, en la formación escolástica y humanista de Hobbes viene a impostarse el criterio matemático, naturalista y crítico de Euclides y Galileo, de Kepler y Montaigne. A esa alteración de criterio corresponde un paulatino abandono de la tradición, y sólo mantiene en su sistema lo que en ella hay de fundamental e inalienable.

Un problema central preocupa a Hobbes en lo sucesivo: el de dar una solución coherente y exhaustiva, rigurosa y necesaria a la cuestión de la rectitud en la conducta humana y en el orden social. Como punto de partida trata de establecer la justicia o injusticia de las acciones humanas, y los conceptos prístinos de justicia y Estado, que reduce a su célula primaria: la voluntad individual. Luego, sólo necesita demostrar, como consecuencia, lo posible y lo necesario de la voluntad colectiva, para llegar a una satisfactoria conclusión: el conjunto irracional se convierte en colectividad racionalizada.

Siendo tan importante el método en la realización política a que Hobbes llegará—principalmente en el *Leviatán*—hay algo que reviste aún mayor trascendencia: su concepción del

ser humano, entresacada de la experiencia misma. Hobbes niega el altruísmo natural del hombre: afirma, en cambio, su rapacidad innata, su inicial posición de guerra contra todos, la impotencia natural de la razón, para guiarlo.

El apetito natural—dice Hobbes—empuja al hombre hacia un irracional afán de dominio y de honor, hacia una incesante superación del prójimo, que Hobbes subraya como la base de la felicidad humana: orgullo, ambición y vanidad *(superbia vitæ)* son la fuerza motriz del hombre que trata, primero, de alcanzar excelencia mediante el ejercicio de su propia imaginación; luego, haciéndose estimar o temer por los demás. Para actuar esa potencia expansiva necesita el individuo otros seres en que apoyarse, y los busca por el convencimiento o por la fuerza. Entonces el hombre selecto encuentra oportunidad de mostrar su virtud aristocrática, esa virtud cuya admiración surgió en Hobbes por la lectura de Tucídides y por su personal experiencia entre nobles. Así llega a afirmar, arrebatado por su entusiasmo historicista, que la virtud más estimable del príncipe es la virtud heroica.

Pero a esa energía expansiva existe un límite preciso: el miedo a la muerte *(timor mortis)*, el trance más doloroso y supremo, cuyo acaecimiento diferido pone en tortura la vida entera. Ese peligro mortal imprevisto, ese eterno temor identificado con la conciencia humana, es el origen de la ley y la raíz del Estado, formas expresivas del deseo de autoconservación. Siguiendo esa trayectoria, niega el valor moral de todas las virtudes y pasiones que no contribuyen a la constitución y engrandecimiento del Estado. Para alcanzar dicho esencial postulado de su filosofía política Hobbes se apoya en un conocimiento de los hombres profundizado por el autoexamen y la experiencia, por su incorporación a las preocupaciones polí-

ticas de la época, por su contacto con los más insignes pensadores del momento.

Dos años dura la tutoría que—durante un breve eclipse de sus buenas relaciones con la familia Devonshire—dedica al joven Gervasio Clifton: en esa época y en los años inmediatamente posteriores permanece en Welbeck, la hermosa posesión del Conde; se relaciona con Guillermo de Newcastle, "el último de los caballeros" y con Sir Carlos Cavendish; viaja por Francia e Italia; visita en Florencia a Galileo, en 1636; penetra en París en el interesantísimo círculo centrado por el franciscano Marino Mersenne, y en el cual brillan Gassendi y Descartes. Es entonces cuando la influencia euclideana se hace fecunda en la teoría del movimiento, con la que Hobbes se esfuerza en aplicar los métodos de las Ciencias naturales a las facultades y pasiones del alma.

Los acontecimientos políticos atraen y distraen su atención del trabajo filosófico, que va cuajando en tres tratados parciales: *De corpore, De homine* y *De cive* (este último, la más universal de sus obras). Al regresar a la turbulenta Inglaterra, en 1637, la teoría política de Hobbes estaba articulada ya, y su magna concepción de la inalienabilidad de las funciones de soberanía no hace sino afirmarse ante el espectáculo de la guerra civil que venía anunciándose y de la anarquía que constituye una efectiva plaga. En efecto, su primera formulación vasta de esas cuestiones, los *Elements of Law Natural and Politique* va fechada, en el manuscrito, en 9 de mayo de 1640.

La tesis de extremado absolutismo, sustentada por Hobbes, había de causarle serias contrariedades. En 1640 comienza el llamado "Parlamento largo", y el antimonarquismo gana terreno: Strafford, uno de los valedores palaciegos de nuestro filósofo, es encerrado en la Torre, y Hobbes, temeroso de su suerte, pasa a ser—incluso cronológicamente, según

sus palabras—"el primero de los emigrados". Los círculos cultos de París le acogen, en un extrañamiento que dura once años. Durante ese período en que Francia florece bajo la guía de Richelieu, su actividad creadora y refinada es muy intensa: incluso Descartes le somete a crítica sus *Méditations*, pero del comentario no sale muy bien parada la cordialidad de estas dos grandes figuras de la Filosofía.

Comenzada en 1642 la guerra civil que ya venía incubándose en su patria desde diez años antes, ocurre en 1644 el desastre de los ejércitos realistas en Marston Moor, y los parientes y amigos del monarca huyen al extranjero. Entre 1646 y 1648 el propio príncipe de Gales, que se había aposentado en París con su maltrecha Corte, recibe de Hobbes una adecuada instrucción en materia matemática. En ese mismo año de 1648 lee con Sir William Petty la *Anatomía* de Vesalio y conoce la obra de Harvey sobre la reproducción de los animales.

El interés político de Hobbes se anima y exalta con las adversidades de Inglaterra. Es entonces cuando idea y construye su *Leviatán*,[5] un libro inglés en el cual desarrolla su teoría entera de la gobernación civil, en relación con la crisis política resultante de la guerra. El *Leviatán* es un monstruo de traza bíblica, integrado por seres humanos, dotado de una vida cuyo origen brota de la razón humana, pero que bajo la presión de las circunstancias y necesidades decae, por obra de las pasiones, en la guerra civil y en la desintegración, que es la muerte.

El 9 de febrero de 1649 remataba provisionalmente, con

[5] *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, written by Thomas Hobbes.* 1651. traducción latina, Amsterdam, 1668. Existe en francés una traducción del libro primero, bajo el título de *Thomas Hobbes. Leviathan,* tome premier: *De l'homme* (trad. de R. Anthony. Ed. Giard, París, 1921).

la ejecución de Carlos I ante la capilla de Whitehall, el proceso de democratización de Inglaterra. El rey había preguntado en nombre de qué autoridad se le juzgaba: y la contestación fué: "En nombre del pueblo que os ha elegido"; ese pueblo que, después de Dios, se erigía en origen de todo poder justo.

El *Leviatán*, que había de preparar la vuelta de Hobbes a Inglaterra, constituye una penetrante crítica de la Iglesia y de su política; eso y su reprobación de los manejos realistas, le cerró (1651) el acceso a la Corte inglesa en París, sobre todo cuando afirmó que el nuevo Estado inglés debía excluir con firmeza todos los defectos orgánicos del antiguo, y ser netamente racionalista y laico, un verdadero reino de la luz y de la ciencia, para acabar con el reino de las tinieblas y de la superstición.

El *bill* de amnistía otorgado por Cromwell en 1652 le permitió volver a su patria, desgarrada por la anarquía y por las discusiones entre católicos, presbiterianos y episcopalistas. Al año siguiente regresaba también a Inglaterra su antiguo discípulo, el conde de Devonshire, que había renunciado a sostener la causa legitimista. Para Hobbes son los años inmediatos de tremenda y enconada lucha: sus adversarios le tachan de ateo y traidor, de enemigo, a un tiempo, de la religión y la monarquía. Afanoso de renovar las Universidades entra en formidables polémicas con Ward y Wallis, y con el obispo Bramshall (1654).

Una nutrida correspondencia con sus amigos franceses mantiene su espíritu en constante vibración durante ese decenio. El día 25 de mayo de 1660 contempla en Londres la vuelta del monarca y el comienzo de una época de recrudecimiento en las persecuciones, que se coronan con la prohibición de reimprimir el *Leviatán*, obra escrita según sus adversarios

en justificación del gobierno de Cromwell. De nada sirve que para desagraviar a su regio discípulo escriba en 1662 los *Six philosophical problems.*

Hobbes produce entonces una de sus más jugosas obras: el *Behemoth o el Parlamento largo,* estudio crítico de las causas y desarrollo de la guerra civil. El libro se dirige preferentemente contra el clero presbiteriano y la clase media, responsables, en modo diverso, de ese período de horror para la paz de Inglaterra.

No combate Hobbes la existencia de la clase media, sino la miopía de su política: cuando ese estamento comprende su destino histórico y su misión burguesa de enriquecimiento honorable—condición de la paz—Hobbes está a su lado: pero para que ese incremento de bienestar se realice, es preciso que los elementos productivos sientan un anhelo de seguridad y un temor profundo a la violencia. Siguiendo el desarrollo de sus ideas centrales, la filosofía política de Hobbes no es otra cosa que una suplantación de la virtud aristocrática por la virtud burguesa. Y Hobbes se irrita porque la clase media—en aquellos tiempos—ponía con su conducta serios obstáculos al cumplimiento de su propia misión.

En la elaboración de sus conceptos políticos va emancipándose Hobbes de los vínculos tradicionales y perfilando de modo cada vez más neto su vigor original. El hombre que en Aristóteles no es el ser más excelso de la Creación, aparece ya en la introducción del *Leviatán,* netamente renacentista, como la obra más perfecta de la Naturaleza. Pero el *Leviatán* no es un canto a la virtud heroica, sino un fuerte alegato contra el monstruo del orgullo. Ni siquiera la magnanimidad —gesto de un ser superior, que afirma, de paso, su excelencia—, es aceptada por Hobbes como origen de la justicia. Es la duda, con sus correlatos morales: la desconfianza y el mie-

do, algo anterior y más constructivo en el orden político que la confianza en sí mismo del ser que conoce y ostenta su independencia y libertad.

Pero así como el Estado natural encuentra su origen en el miedo y en la necesidad de dominarlo, la idea central que inspira al Estado artificial finca en la esperanza y en la confiada seguridad de la paz.

En la teoría estatal de Hobbes se intenta unir dos ideas tradicionales opuestas: la de la monarquía patrimonial—inspirada en la soberanía del padre de familia—forma natural y legítima del Estado, y la democrática que sitúa el origen de la legalidad en las decisiones del pueblo soberano, y deriva toda soberanía de una voluntaria delegación de autoridad por parte de la mayoría de los ciudadanos. Hobbes pretende salvar esa pugna conjugando en la institución del Estado los dos motivos antedichos: temor y esperanza. Ese intento revela del modo más claro con qué fuerza influían en el gran pensador las ideas tradicionales y la experiencia de la época crítica porque a la sazón atravesaba su propio país.

Esa legítima monarquía patrimonial no implica una justificación de la regla despótica del conquistador, pero advirtiendo que en gran parte la autoridad del Estado se basa en la usurpación, considera secundario el contenido de legitimidad de la norma y sólo se preocupa de la eficacia de ésta.

En la progresión incesante de las concepciones políticas de Hobbes la idea de una constitución mixta, que resulte de coordinar las dos formas de soberanía, la patrimonial y la democrática, le inspira una aversión decidida, llegando a rechazar ulteriormente toda restricción de la soberanía, toda dejación de poder siquiera sea en el orden administrativo. Ni siquiera la palabra de Dios—y esta tesis es para Hobbes motivo de

violentas persecuciones—se hace obligatoria si no descansa sobre el refrendo del soberano político.

La misma dualidad se advierte en la utilización que Hobbes hace de la Biblia. Como Spinoza, Hobbes hace uso de la autoridad de la Escritura para robustecer las propias opiniones, pero con el tiempo emplea su dialéctica para conmover la autoridad de la Biblia misma, y llega un momento en que esta segunda finalidad predomina abiertamente sobre la primera. Una línea crítica que progresa desde los *Elementos* hasta el *Leviatán* hace que la ciudadela religiosa resulte cada vez menos inexpugnable: a medida que decae en importancia el Estado natural, pierden también significación los argumentos teológicos que se aducían para defenderlo.

En rigor tradicional la obligación del cristiano hacia su fe podía llevarle hasta el martirio. Para Hobbes, en cambio, la obediencia al poder secular se impone, sobre el deber religioso, a quien no tiene la expresa vocación de predicar el Evangelio. Y así se llega a una tesis de Hobbes según la cual la religión debe servir a la suprema entidad política, y la estimación de que aquélla disfrute, depende, precisamente, de si presta o no útiles servicios al Estado.

En otro aspecto más se realiza la liberación de Hobbes con respecto a la tradición aristotélica. La teoría política se libera del filosofismo, de corte tradicional, y se amolda a la experiencia histórica, de sentido francamente revolucionario. Responde a la idea sustancial de Hobbes el hecho de que si la filosofía establece normas—muchas veces no generales—para las acciones del hombre, la historia exprime la experiencia humana, y no engendra en el hombre soberbia sino prudencia y sabiduría práctica, la razón más suficiente y segura de la virtud moral.

Hobbes reconoce que la misma necesidad domina el reino de la Naturaleza y el de la cultura: esa convicción afirma en

su alma la esperanza de que el conocimiento y la ciencia pueden y deben modificar el curso de la vida.

Ya Aristóteles dudaba de que los principios racionales ejercieran influjo sobre la mayoría de los hombres. Para Hobbes esa duda se convierte en evidencia absoluta; con ello afirma la impotencia de la razón como principio normativo, y en lo sucesivo se preocupa más de la eficiencia que de la rectitud de los preceptos. Así llegamos con Hobbes a plantearnos otro problema: el de la aplicación de las normas, el de la institución de leyes que amplíen el radio de influencia de los preceptos filosóficos. Entre estos preceptos y aquellas leyes se extiende una amplia zona que sólo puede ser colmada por las enseñanzas de la historia. Los preceptos filosóficos entrañan una limitación fundamental y sólo benefician a los selectos: las leyes visan, en cambio, a la mayoría de los hombres.

Ese tema torna y retorna incesantemente en la literatura del Renacimiento. La virtud es siempre cualidad aristocrática, según Castiglione: por cortedad de criterio los hombres no comprenden ni siguen los mandatos de la filosofía, ni aman la virtud en sí, sino por la recompensa que procura. El nuevo estilo de la historia—en Bodin y Blundeville—persigue una finalidad nueva: la de aplicar y realizar los preceptos filosóficos, y determinar, al mismo tiempo, las condiciones y resultados de esa realización.

De este modo la Filosofía va derivando de la Física y la Matemática, y, por el camino de la Historia, llega a los dominios de la Moral y la Política. Como en el Arte, van abandonándose los orígenes y abstractos esquemas tradicionales, y el hombre—el ser más excelso de la Naturaleza—pasa a ser, con sus limitaciones características, tema central de la Filosofía.

Con ese creciente interés por el hombre se conjuga el convencimiento de que la razón por sí sola es impotente para

guiarlo: la historia revela la magnitud de la desobediencia humana, y sus enseñanzas procuran un saludable entrenamiento de prudencia. En esa técnica—dice Bacon—irán templándose los hombres para un mejor entendimiento y observancia de los preceptos filosóficos.

Como en otros muchos aspectos del saber renaciente la Historia gana un puesto de importancia junto a la Filosofía. Sus enseñanzas fáciles y copiosas llegan a todos los tiempos y personas, con lo cual queda evidenciada la superioridad de esa rama de conocimientos incluso sobre la filosofía tradicional, que supo formular preceptos útiles a una minoría selecta pero no acertó con el método para hacer llegar su vigencia a la "ignorante mayoría".

En ese intento de Hobbes corresponde a las pasiones un amplio lugar, pero no en el sentido baconiano de ser asestadas unas contra otras, sino en el de buscar con todo empeño su armonía creadora.

Adviértase, sin embargo, que la historia misma ha de usarse con parsimonia. Maine ha dicho que en los inicios de la historia, el estado de lucha natural existe de tribu a tribu, y no de hombre a hombre. Pero Hobbes se interesa sólo relativamente por el origen histórico inmediato del Estado, ya que de esa investigación no resulta dilucidada la cuestión cardinal de cuál sea el orden justo de la sociedad. Sólo llega a formular al efecto una tesis defectiva: que a falta de ese orden sobreviene la guerra de todos contra todos.

Por esa razón consideraba Hobbes más esencial e incomparablemente más importante que el conocimiento histórico, por perfecto que sea, la fundamentación filosófica de los principios de todo juicio relativo a temas políticos. La tesis del llamado "estado de naturaleza" no es tanto un hecho histórico como una construcción necesaria, es decir, una historia no ya

real sino típica, un esquema que no preexiste sino que se produce y prueba a sí mismo.

El Estado y la necesidad del Estado surgen del "estado natural", de la misma manera que, más tarde, Hegel hace brotar de la conciencia natural el conocimiento absoluto. Los dos filósofos coinciden en investigar lo imperfecto no a base de un módulo más valioso, sino apoyándose en la imperfección misma, porque ésta, como valor dinámico, se comprueba y anula por sí sola. Para Hobbes el hombre que se obstina en permanecer en estado de naturaleza contradice su propia esencia. Las pasiones, según Hegel, modélanse a sí mismas y a sus propósitos de acuerdo con su estructura, y construyen el edificio de la sociedad humana donde la ley y el orden establecidos tienen poder contra las mismas pasiones.

En una constante actividad depuradora de su propia teoría, Hobbes declara superflua la historia real cuando la misma filosofía política se ha convertido en una historia típica, desde el momento en que el orden no es inmutable desde el principio, sino perfecto solamente al final del proceso. La filosofía política—dice Leo Strauss—se ha convertido así, en manos de Hobbes, en una ciencia *a priori:* "Su función ya no es, como en la Antigüedad clásica, recordar a la vida política el prototipo eterno e inmutable del Estado perfecto, sino la moderna y peculiar tarea de delinear por primera vez el programa del Estado esencial, futuro y concreto". La historia recede en favor de la filosofía; el pasado, en favor del porvenir.

Pero la historia mantiene su fuerte significación: veamos cómo el pensamiento de Hobbes va ascendiendo a una construcción cada vez más pura, sin apoyarse en cada paso más que lo estrictamente necesario para seguir su avance.

Si es verdad que el orden humano no descansa en otro orden suprahumano, sino que su origen se halla en la voluntad

del hombre, no es posible lograr, tampoco, seguridad filosófica o teológica para semejante ordenamiento. Y otra vez necesitamos la historia para percatarnos de la posibilidad del progreso futuro apoyándonos en la evidencia del progreso ya conseguido en el pasado. Sin orden suprahumano, sin lugar fijo en el Universo el hombre ha de procurarse un sitio para sí propio, creando y extendiendo a su arbitrio los límites de su poder, abatiendo o superando los obstáculos actuales: y en esa labor es la historia su mejor maestra.

Quienes gustan de hallar paralelos de siglo a siglo, verán en Hobbes en cierto modo un precursor de la idea matriz del socialismo. Nuestro filósofo—dice Strauss—considera al hombre como el proletario de la creación: el hombre viene a estar, frente al Universo, en la situación del proletario de Marx con respecto al mundo burgués: con su rebelión contra la Naturaleza nada tiene que perder sino sus cadenas, y en cambio tiene mucho que ganar.

Como ningún otro pensador clásico, asocia Tucídides la historiografía y la política: no impone preceptos sino que ayuda a buscarlos, usando de un gracioso estilo narrativo. Su preocupación máxima consiste en establecer los motivos de la acción, y entre ellos los más poderosos son las pasiones. Nada más difícil y oscuro que hallar en cada caso los móviles de ellas.

Necesario resulta el conocimiento de las pasiones para fallar la cuestión del verdadero orden en la vida social, y muy particularmente de la mejor forma de Estado. La tradición teológica se inclinaba con vehemencia hacia la monarquía, y cuando en el prólogo a Tucídides aporta Hobbes una adhesión a la tesis monarquizante, lo hace basándose en el poder de las pasiones. Aparecen éstas desatadas en cualquier otra

del hombre, no es posible lograr, tampoco, seguridad filosófica o teológica para semejante ordenamiento. Y otra vez necesitamos la historia para percatarnos de la posibilidad del progreso futuro apoyándonos en la evidencia del progreso ya conseguido en el pasado. Sin orden suprahumano, sin lugar fijo en el Universo el hombre ha de procurarse un sitio para sí propio, creando y extendiendo a su arbitrio los límites de su poder, abatiendo o superando los obstáculos actuales: y en esa labor es la historia su mejor maestra.

Quienes gustan de hallar paralelos de siglo a siglo, verán en Hobbes en cierto modo un precursor de la idea matriz del socialismo. Nuestro filósofo—dice Strauss—considera al hombre como el proletario de la creación: el hombre viene a estar, frente al Universo, en la situación del proletario de Marx con respecto al mundo burgués: con su rebelión contra la Naturaleza nada tiene que perder sino sus cadenas, y en cambio tiene mucho que ganar.

Como ningún otro pensador clásico, asocia Tucídides la historiografía y la política: no impone preceptos sino que ayuda a buscarlos, usando de un gracioso estilo narrativo. Su preocupación máxima consiste en establecer los motivos de la acción, y entre ellos los más poderosos son las pasiones. Nada más difícil y oscuro que hallar en cada caso los móviles de ellas.

Necesario resulta el conocimiento de las pasiones para fallar la cuestión del verdadero orden en la vida social, y muy particularmente de la mejor forma de Estado. La tradición teológica se inclinaba con vehemencia hacia la monarquía, y cuando en el prólogo a Tucídides aporta Hobbes una adhesión a la tesis monarquizante, lo hace basándose en el poder de las pasiones. Aparecen éstas desatadas en cualquier otra

tuye al honor, y la justicia y la caridad se resuelven en el temor de la muerte violenta.

El método de las Ciencias exactas, aplicado a la filosofía política, significaba que iba a descartarse de modo definitivo el valor, hasta entonces esencialísimo, de la opinión: en lo sucesivo la filosofía política vendría a asignar fines obligatorios e indiscutibles a la voluntad y a la acción: las pasiones dejarían de ser motor irrefrenable, para convertirse en meros auxiliares. Así pues nacía con Hobbes una fría Ciencia política, necesitada de expresar su contenido sin contradicción posible: y es en este aspecto en el que renace el aristotelismo, que subraya el valor de la retórica, de la palabra precisa, frente a los hechos equívocos.

Hobbes avanza del Estado existente a sus razones, y de ahí a la forma ideal futura del verdadero Estado. El equilibrio inestable del Estado presente se modifica, teóricamente, en el equilibrio estable del Estado justo. El derecho de naturaleza es formulado por Hobbes como conjunto de las justas reclamaciones del individuo, como base de la filosofía política, prescindiendo del soporte inconsistente de la ley, natural o eclesiástica.

La soberanía considerada por Hobbes no es obra de razón sino de voluntad: el soberano no es la mente sino el espíritu del Estado, tesis que ya se aproxima mucho a la de Rousseau, según la cual el origen y asiento de la soberanía es la voluntad general. La ley, lábil y cambiante, se ajusta a los movimientos efectivos de la opinión general.

Todavía a los ochenta y siete años deleitábase Hobbes traduciendo Homero al inglés: su vida iba a cerrar aquel magno curso con los mismos acordes humanistas que sonaron en los comienzos de su existencia. Agil aún de cuerpo y

de espíritu, deportista y recitador, Hobbes sigue en sus últimos años con particular atención e interés la figura de Luis XIV.

En 4 de septiembre de 1679 se apagaba la existencia de este genial pensador, frondoso y solemne como un roble centenario. Cuatro años más tarde los geniecillos universitarios de Oxford daban la justa medida de su mezquindad ordenando la quema pública de los libros de nuestro filósofo.

La concepción hobbesiana del Estado de naturaleza se aparta netamente del sentido paradisíaco que a ese estado primordial asigna el pensamiento teológico. Hobbes separa con claridad dos etapas: una situación de barbarie y de guerra de todos contra todos, un mundo sin germen de derecho, y, por otra parte, un Estado creado y sostenido por el derecho, un Estado con poder bastante para iniciar y reformar su estructura.

Leyendo a Hobbes nadie podría afirmar, sin embargo, como hace Gierke, que su teoría niega cualquier vínculo jurídico que no emane del poder estatal. La ley fundamental de naturaleza, señalada por Hobbes, implica en primer término la obligación de procurar la paz, pero seguidamente se añade que la propia renuncia al derecho que tenemos a todas las cosas, sólo es obligada cuando los demás están dispuestos a esa misma renuncia. Es, pues, en germen, la misma limitación general de la libertad que sirve de base, más tarde, a la formulación kantiana. Se asegura, así, una voluntad colectiva a la que sirve una sagaz teoría de la representación jurídica: pero no se niega la posibilidad de otras potencias de esa voluntad colectiva. La débil posición del "derecho" de gentes se explica por esa situación de guerra eterna en que aun se hallan sus titulares. El Estado no hace en esencia otra cosa que negar el estado de naturaleza, y los dominios personales

directos a él inherentes: construye un mandato y una representación, obra en nombre y con el poder de todos.

Quien conozca la calurosa defensa que de la auténtica burguesía económica hace Hobbes en su *Behemoth*, así como el hondo sentido moral que penetra en sus concepciones del Estado justo, encontrará poco fundada la tendencia a presentar a Hobbes como el origen de las teorías políticas totalitarias.[6] "Un Estado—dice Hobbes[7]—puede forzarnos a obedecer, pero no a que nos convenzamos de un error... La opresión de las opiniones no produce otro efecto que el de unir y amargar, esto es, aumentar la maldad y el poder de quienes en seguida las creyeron".

Hobbes sostiene la idea de defender con todos los medios, incluso la violencia y el engaño, los derechos del hombre abandonado a sí mismo—cuando el Estado no existe o ha dejado de existir temporalmente—pero nadie tan celoso como él en procurar que cese tal situación de salvajismo. Su posición no es la de un "totalitario": más bien me atrevería a decir que hay en su postura moral muchos rasgos de "refugiado".

El "refugiado" Hobbes siente la nostalgia de su patria y no se resigna a quemar las naves del regreso. Para él ningún crimen tan grande existe como la guerra civil, y de ahí su enemiga al clero que—según sus propias palabras—siempre está complicado en las luchas fratricidas de Inglaterra. Se siente cada vez más sólo, más hoscamente atacado. Uno de los partidos clericales le obligó a huir de Inglaterra (los presbiterianos); otro (los clericales), a escapar de Francia.

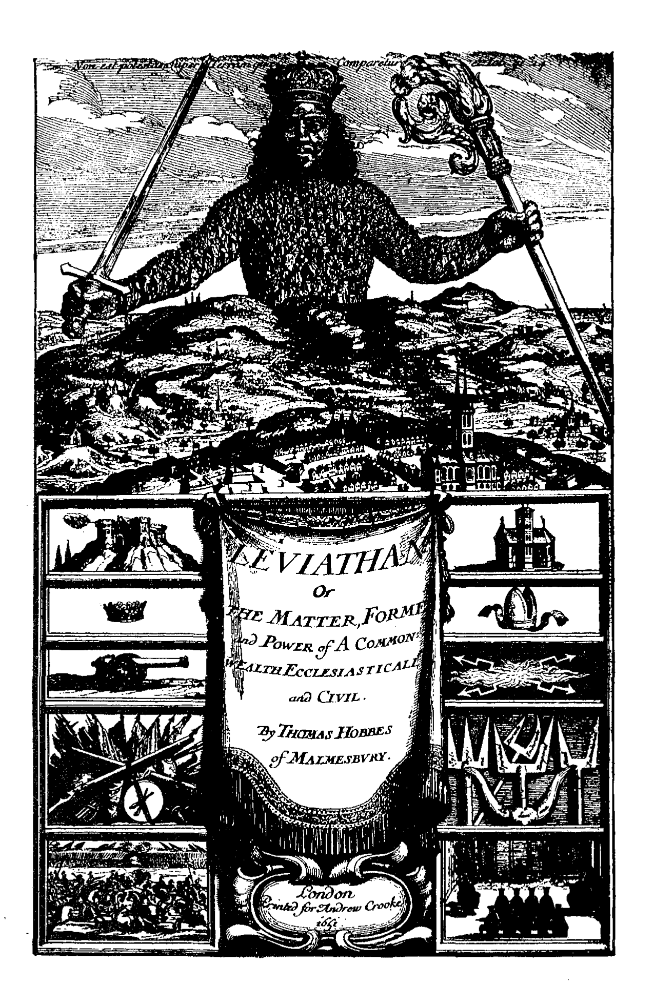
[6] Cf. *Hobbes y el Estado totalitario*, por el Dr. ANTONIO CASO. "Excelsior". México, 8 de diciembre 1939; VILATOUX, *La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation.* Ed. Gavalda, París, 1935; R. CAPITANT, *Hobbes et l'État totalitaire.* Rev. de Phil. d. Droit, 1936, vols. I y II, pp. 46-75; BEAUCHESNE, *La pensée et l'influence de Th. Hobbes.* Arch. de Phil. d. Droit. vol. XI, 1936.

[7] *Behemoth*, p. 62 de la edición de TÖNNIES.

Como buen "refugiado" dispone para sí mismo del tiempo entero: por añadidura vive en el ámbito hipercrítico de los *cercles savants*. Quiere la paz a toda costa—¿quién vería en ello una afirmación totalitaria?—; siente una ferviente pasión por el orden, y cualquier manifestación de fuerza que sea necesaria para mantenerlo, le parece justa. Con una insuperable vehemencia rechaza todo atentado a la armonía y a la paz lograda, y ello le conduce a subrayar con ejemplos históricos abundantes la insensatez de la democracia derivando hacia la anarquía. Pero ninguna traba reconoce a su libre juicio, y cuando el soberano fracasa en el mantenimiento de su poder intangible, él, como súbdito, se considera liberado de su obligación de obedecer.

Hobbes—dice Strauss—es uno de esos singularísimos pensadores ingleses (tan peculiar en filosofía como Shelley en el arte poético) que desafían cualquier tentativa de interpretación en términos de características nacionales, o en los de cualquier escuela o moda del pensamiento. Aparte de su alcance en la evolución científica, la importancia de tales hombres radica en que hablan un lenguaje universal, sin medida de tiempo ni de espacio.

MANUEL SÁNCHEZ SARTO


Non est potestas super Terram quae Comparetur ei. Iob. 41. 24
LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME and POWER of A COMMON-WEALTH ECCLESIASTICALL and CIVIL.
By THOMAS HOBBES of MALMESBURY.
London
Printed for Andrew Crooke
1651

A mi muy honorable amigo Mr. Francis Godolphin de Godolphin

Honorable señor:

Su muy respetado hermano Mr. Sidney Godolphin solía complacerse, mientras vivió, dedicando alguna atención a mis estudios, y obligándome, además, de otros modos, como sabeis, con manifiestos testimonios de su buena opinión, grandes en sí mismos, pero más aún por la dignidad de su persona. No existe ninguna virtud que disponga a un hombre ya sea al servicio de Dios o al de su país, al de la sociedad civil o al de la amistad privada, que no apareciera con evidencia en su conversación, no ya como adquirida por la necesidad o arbitrada por la ocasión, sino de manera inherente y ostensible en una generosa constitución de su naturaleza. Por tal causa, en honor y gratitud a él, y con devoción a vos mismo, os dedico humildemente este discurso mío sobre la república. Ignoro cómo lo acogerá el mundo, ni qué reflejo tendrá en quienes parecen distinguirlo con su favor. En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos. Creo, sin embargo, que el empeño de aumentar el poder civil, no puede ser condenado por éste; ni los particulares, al censurarlo, declaran con ello que consideran excesivo ese poder. Por otra parte, yo no aludo a los hombres, sino (en abstracto) a la sede del poder, como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su ruido defendían a quienes estaban en él, no por ser ellos, sino por estar allí: pienso, pues, que no ofenderé a nadie sino a los que están fuera o a los que, estando dentro, los favorecen. Lo que, acaso, les desagrade más, serán ciertos textos de las Sagradas Escrituras, aducidos por mí con propósito distinto del que, por lo común, otros persiguen. Si procedí de este modo, lo hice con el debido respeto, y (en

cuanto a la materia se refiere) por necesidad: esos textos son como los bastiones desde los cuales impugnan los enemigos al poder civil. Si, a pesar de ello, veis censurado mi trabajo por los demás, os complacerá advertir, como excusa, que soy un hombre que ama sus propias opiniones y cree en la veracidad de cuanto afirma; que veneraba a vuestro hermano y os venero a vos, y que ello me ha movido a presumir que, sin consultaros, merezco el título de ser, como soy,

SEÑOR,

vuestro más humilde y más obediente servidor,

THO. HOBBES

París, Abril $\frac{15}{25}$ *1651*

INTRODUCCION

La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte;* y los nervios qué son, sino diversas *fibras;* y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituído; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros,* que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria;* la *equidad* y las *leyes,* una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia,* es la *salud;* la *sedición,* la *enfermedad;* la *guerra civil,* la *muerte.* Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejanse a aquel *fiat,* o *hagamos al hombre,* pronunciado por Dios en la Creación. [2]

Al describir la naturaleza de este hombre artificial me propongo considerar:

1º La *materia* de que consta y el *artífice*; ambas cosas son el *hombre*.

2º *Cómo* y por qué *pactos* se instituye, cuáles son los *derechos* y el *poder* justo o la *autoridad* justa de un *soberano*; y qué es lo que lo mantiene o lo aniquila.

3º Qué es un *gobierno cristiano*.

Por último qué es el *reino de las tinieblas*.

Por lo que respecta al primero existe un dicho acreditado según el cual la *sabiduría* se adquiere no ya leyendo en los *libros* sino en los *hombres*. Como consecuencia aquellas personas que por lo común no pueden dar otra prueba de ser sabios, se complacen mucho en mostrar lo que piensan que han leído en los hombres, mediante despiadadas censuras hechas de los demás, a espaldas suyas. Pero existe otro dicho mucho más antiguo, en virtud del cual los hombres pueden aprender a leerse fielmente uno al otro si se toman la pena de hacerlo; es el *nosce te ipsum, léete a ti mismo:* lo cual no se entendía antes en el sentido, ahora usual, de poner coto a la bárbara conducta que los titulares del poder observan con respecto a sus inferiores; o de inducir hombres de baja estofa a una conducta insolente hacia quienes son mejores que ellos. Antes bien, nos enseña que por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme,* etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas *pasiones* que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza,* etc.; no a la semejanza entre los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas,* etc. Respecto de éstas la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos, como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones. Y aunque, a veces, por las acciones de los hombres descubrimos sus designios, dejar de

compararlos con nuestros propios anhelos y de advertir todas las circunstancias que pueden alterarlos, equivale a descifrar sin clave y exponerse al error, por exceso de confianza o de desconfianza, según que el individuo que lee sea un hombre bueno o malo.

Aunque un hombre pueda leer a otro por sus acciones, de un modo perfecto, sólo puede hacerlo con sus circunstantes, que son muy pocos. Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad; cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones. Porque este género de doctrina no admite otra demostración.

DEL HOMBRE

CAPITULO I

De las Sensaciones

Por lo que respecta a los pensamientos del hombre quiero considerarlos en primer término *singularmente,* y luego en su *conjunto,* es decir, en su dependencia mutua.

Singularmente cada uno de ellos es una representación o *apariencia* de cierta cualidad o de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, de lo que comúnmente llamamos objeto. Dicho objeto actúa sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humano, y por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencias.

El origen de todo ello es lo que llamamos *sensación* (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial.

Para el objeto que ahora nos proponemos no es muy necesario conocer la causa natural de las sensaciones; ya en otra parte he escrito largamente acerca del particular. No obstante, para llenar en su totalidad las exigencias del método que ahora me ocupa, quiero examinar brevemente, en este lugar, dicha materia.

La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente como en la vista, el oído y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse: esfuerzo que dirigido hacia el exterior, parece ser algo

externo. Esta apariencia o fantasía es lo que los hombres llaman *sensación*, y consiste para el ojo en una *luz* o *color figurado;* para el oído en un *sonido;* para la pituitaria en un *olor;* para la lengua o el paladar en un *sabor;* para el resto del cuerpo en *calor*, *frío*, *dureza*, *suavidad* y otras diversas cualidades que por medio de la sensación discernimos. Todas estas cualidades se denominan *sensibles* y no son, en el objeto que las causa, sino distintos movimientos en la materia, mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos. En nosotros, cuando somos influídos por ese efecto, no hay tampoco otra cosa sino movimientos (porque el movimiento no produce otra cosa que movimiento). Ahora bien: su apariencia con respecto a nosotros constituye la fantasía, tanto en estado de vigilia como de sueño; y así como cuando oprimimos el oído se produce un rumor, así también los cuerpos que vemos u oímos producen el mismo efecto con su acción tenaz, aunque imperceptible. En efecto, si tales colores o sonidos estuvieran en los cuerpos u objetos que los causan, no podrían ser [4] separados de ellos como lo son por los espejos, y en los ecos mediante la reflexión. De donde resulta evidente que la cosa vista se encuentra en una parte, y la apariencia en otra. Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía. Así que las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, causada, como ya he dicho, por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos.

Ahora bien, las escuelas filosóficas en todas las Universidades de la cristiandad, fundándose sobre ciertos textos de *Aristóteles*, enseñan otra doctrina, y dicen, por lo que respecta a la *visión*, que la cosa vista emite de sí, por todas partes, una *especie visible*, *aparición* o *aspecto*, o *cosa vista;* la recepción de ello por el ojo constituye la visión. Y por lo que respecta a la audición, dicen que la cosa oída emite de sí una *especie audible*, *aspecto* o *cosa audible*, que al penetrar en el oído engendra la *audición*. Incluso por lo que respecta a la causa de la *comprensión*, dicen que la cosa comprendida emana de sí una *especie inteligible*, es decir un *inteligible* que al llegar a

la comprensión nos hace comprender. No digo esto con propósito de censurar lo que es costumbre en las Universidades, sino porque como posteriormente he de referirme a su misión en el Estado, me interesa haceros ver en todas ocasiones qué cosas deben ser enmendadas al respecto. Entre ellas está la frecuencia con que usan elocuciones desprovistas de significación.

CAPITULO II

De la Imaginación

Que cuando una cosa permanece en reposo seguirá manteniéndose así a menos que algo la perturbe, es una verdad de la que nadie duda; pero que cuando una cosa está en movimiento continuará moviéndose eternamente, a menos que algo la detenga, constituye una afirmación no tan fácil de entender, aunque la razón sea idéntica (a saber: que nada puede cambiar por sí mismo). En efecto: los hombres no miden solamente a los demás hombres, sino a todas las otras cosas, por sí mismos: y como ellos mismos se encuentran sujetos, después del movimiento, a la pena y al cansancio, piensan que toda cosa tiende a cesar de moverse y procura reposar por decisión propia; tienen poco en cuenta el hecho de si no existe otro movimiento en el cual consista este deseo de descanso que advierten en sí mismos. En esto se apoya la afirmación escolástica de que los cuerpos pesados caen movidos por una apetencia de descanso, y se mantienen por naturaleza en el lugar que es más adecuado para ellos: de este modo se adscribe absurdamente a las cosas inanimadas apetencia y conocimiento de lo que es bueno para su conservación (lo cual es más de lo que el hombre tiene).

Cuando un cuerpo se pone una vez en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida); y el obstáculo que encuentra no puede detener ese movimiento en un instante, sino con el transcurso del tiempo, y por grados. Y del mismo modo que vemos en el agua cómo, cuando el viento cesa, las olas continúan batiendo durante un [5] espacio de tiempo, así ocurre también con el movimiento que tiene lugar en las partes internas del hombre, cuando ve, sueña, etc. En efecto: aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos.

Tal es lo que los latinos llamaban *imaginación*, de la imagen que en la visión fue creada: y esto mismo se aplica, aunque impropiamente, a todos los demás sentidos. Los griegos, en cambio, la llamaban *fantasía*, que quiere decir *apariencia*, y es tan peculiar de un sentido como de los demás. Por consiguiente, la IMAGINACIÓN no es otra cosa sino una sensación que se debilita; sensación que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas, tanto durante el sueño como en estado de vigilia.

La debilitación de las sensaciones en el hombre que se halla en estado de vigilia no es la debilitación del movimiento que tiene lugar en las sensaciones: más bien es una obnubilación de ese movimiento, algo análogo a como la luz del sol obscurece la de las estrellas. En efecto: las estrellas no ejercen menos en el día que por la noche la virtud que las hace visibles. Pero así como entre las diferentes solicitaciones que nuestros ojos, nuestros oídos y otros órganos reciben de los cuerpos externos, sólo la predominante es sensible, así también, siendo predominante la luz del sol, no impresiona nuestros sentidos la acción de las estrellas. Cuando se aparta de nuestra vista cualquier objeto, la impresión que hizo en nosotros permanece: ahora bien, como otros objetos más presentes vienen a impresionarnos, a su vez, la imaginación del pasado se obscurece y debilita; así ocurre con la voz del hombre entre los rumores cotidianos. De ello se sigue que cuanto más largo es el tiempo transcurrido desde la visión o sensación de un objeto, tanto más débil es la imaginación. El cambio continuo que se opera en el cuerpo del hombre destruye, con el tiempo, las partes que se movieron en la sensación; a su vez la distancia en el tiempo o en el espacio producen en nosotros el mismo efecto. Y del mismo modo que a gran distancia de un lugar el objeto a que miráis os aparece minúsculo y no hay posibilidad de distinguir sus detalles; y así como, de lejos, las voces resultan débiles e inarticuladas, así, también, después de un gran lapso de tiempo, nuestra imagen del pasado se debilita, y, por ejemplo, perdemos de las ciudades que hemos visto, el recuerdo de muchas calles; y de las acciones, muchas particulares circunstancias. Esta *sensación decadente*, si queremos expresar la misma cosa (me refiero a la fantasía)

la llamamos *imaginación*, como ya dije antes: pero cuando queremos expresar ese decaimiento y significar que la sensación se atenúa, envejece y pasa, la llamamos *memoria*. Así *imaginación* y *memoria* son una misma cosa que para diversas consideraciones posee, también, nombres diversos.

Una memoria copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina *experiencia*. La imaginación se refiere solamente a aquellas cosas que antes han sido percibidas por los sentidos, bien sea de una vez o por partes, en tiempos diversos; la primera (que consiste en la imaginación del objeto entero tal como fue presentado a los sentidos) es *simple imaginación*; así ocurre cuando alguien imagina un hombre o un caballo que vio anteriormente. La otra es *compuesta*, como cuando de la visión de un hombre en cierta ocasión, y de un caballo en otra, componemos en nuestra mente la imagen de un centauro. Así, también, cuando un hombre combina la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro hombre; por ejemplo, cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un *Hércules* o un *Alejandro* (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia), se trata de una imaginación compuesta, pero propiamente de una ficción
[6] mental. Existen también otras imágenes que se producen en los hombres (aunque en estado de vigilia) a causa de una gran impresión recibida por los sentidos. Por ejemplo, cuando se mira fijamente al sol, la impresión deja ante nuestros ojos, durante largo tiempo, una imagen de dicho astro; cuando se mira con fijeza y de un modo prolongado figuras geométricas, el hombre en la obscuridad (aunque esté despierto) tiene luego imágenes de líneas y ángulos ante sus ojos: este género de fantasía no tiene nombre particular, por ser algo que comúnmente no cae bajo el discurso humano.

Las imaginaciones de los que duermen constituyen lo que llamamos *ensueños*. También éstas, como todas las demás imaginaciones, han sido percibidas antes, totalmente o en partes, por los sentidos. Y como el cerebro y los nervios, necesarios a la sensación, quedan tan aletargados en el sueño que difícilmente se mueven por la acción de los objetos externos, durante el sueño no puede producirse otra imaginación ni, en consecuencia, otro ensueño sino el que procede de la agitación de

las partes internas del cuerpo humano. Dada la conexión que tienen con el cerebro y otros órganos, cuando estos elementos internos se perturban, ponen a dichos órganos en movimiento: sólo que hallándose entonces algo aletargados los órganos de la sensación, y no existiendo un nuevo objeto que pueda dominarla u obscurecerla con una impresión más vigorosa, el ensueño tiene que ser más claro en el silencio de las sensaciones que lo son nuestros pensamientos en estado de vigilia.

Y aun suele ocurrir que resulte difícil, y en ciertos casos imposible, distinguir exactamente entre sensación y ensueño. Por mi parte, cuando considero que en los sueños no pienso con frecuencia ni constantemente en las mismas personas, lugares, objetos y acciones que cuando estoy despierto; ni recuerdo durante largo rato una serie de pensamientos coherentes con los ensueños de otros tiempos; y como, además, cuando estoy despierto observo frecuentemente lo absurdo de los sueños, pero nunca sueño con lo absurdo de mis pensamientos en estado de vigilia, me satisface advertir que estando despierto yo sé que no sueño: mientras que cuando duermo, me pienso estar despierto.

Si advertimos que los ensueños son causados por la destemplanza de algunas partes internas del cuerpo, tendremos que esas diversas destemplanzas causarán, necesariamente, ensueños diferentes. Así acontece que cuando se tiene frío estando echado se sueña con cosas de terror, y surge la idea e imagen de algún objeto temible (siendo recíproco el movimiento del cerebro a las partes internas, y de las partes internas al cerebro); del mismo modo que la cólera causa calor en algunas partes del cuerpo cuando estamos despiertos, así, cuando dormimos, el exceso de calor de las mismas partes causa cólera, y engendra en el cerebro la imagen de un enemigo. De la misma manera la pasión natural, cuando estamos despiertos, engendra deseo; y el deseo produce calor en otras ciertas partes del cuerpo; así también al exceso de ardor en estas partes, cuando estamos durmiendo, sucede en el cerebro la imagen de algún anhelo antes sentido. En suma, nuestros ensueños son el reverso de nuestras imágenes en estado de vigilia. Sólo que cuando estamos despiertos el movimiento se inicia en un extremo, y cuando dormimos, en otro.

La mayor dificultad en discriminar los ensueños de un hombre y sus pensamientos en estado de vigilia [7] se advierte cuando por accidente dejamos de observar que estamos durmiendo, cosa que fácilmente ocurre al hombre que está lleno de terribles pensamientos, y cuya conciencia se halla perturbada, hasta el punto de que duerme aún en circunstancias extrañas, por ejemplo al acostarse o al desnudarse, lo mismo que otros dormitan en el sillón. En efecto: quien está apenado y se afana, en vano, por dormir, si una fantasía extraña o exorbitante se le aparece, fácilmente propenderá a pensar en un ensueño. Cuentan de *Marco Bruto* (un personaje a quien dio vida *Julio César*, y le hizo su favorito, no obstante lo cual fue asesinado por él) que en *Philippi*, la noche de la víspera de la batalla contra *César Augusto*, vio una aparición espantable que los historiadores presentan, por lo común, como una visión; ahora bien, teniendo en cuenta las circunstancias, fácilmente podemos inferir que no se trataba sino de un ensueño fugaz. Hallándose sentado en su tienda, pensativo y conturbado por el acto cometido, no fue difícil para él, aterido de frío como estaba, soñar acerca de lo que más le afligía: ese mismo temor le hizo despertar gradualmente, con lo cual la aparición fue desvaneciéndose poco a poco. Y como no tenía seguridad de estar durmiendo, no había motivo para pensar que todo ello fuera un ensueño ni cosa distinta de una visión. Esta eventualidad no es muy rara, pues incluso los que están perfectamente despiertos, cuando tienen miedo y son supersticiosos, y se hallan poseídos por terribles ideas, al estar solos en la obscuridad se ven sujetos a tales fantasías, y creen ver espíritus y fantasmas de hombres muertos paseando por los cementerios. En todo ello no hay otra cosa que su fantasía, o bien el fraude de ciertas personas que, abusando del temor ajeno, pasan disfrazadas, durante la noche, por lugares que desean frecuentar sin ser conocidas.

De esta ignorancia para distinguir los ensueños, y otras fantasías, de la visión y de las sensaciones, surgieron en su mayor parte las creencias religiosas de los gentiles, en los tiempos pasados, cuando se adoraba a sátiros, faunos, ninfas y otras ficciones por el estilo: tal es, también, ahora, el origen del concepto que la gente vulgar tiene de hadas, fantasmas y duen-

des, así como del poder de las brujas. En cuanto a estas últimas no creo que su brujería encierre ningún poder efectivo: pero justamente se las castiga por la falsa creencia que tienen de ser causa de maleficio, y, además, por su propósito de hacerlo si pudieran: sus actividades se hallan más cerca de una nueva religión que de un arte o ciencia. En cuanto a las hadas y fantasmas deambulantes, el concepto que sobre ellos se tiene se inició seguramente, o por lo menos no ha sido contradicho, para acreditar el uso de exorcismos, cruces, agua bendita y otras parecidas invenciones de personas supersticiosas. A pesar de ello no hay duda de que Dios puede hacer apariciones fuera de lo natural: pero que las haga tan frecuentemente que los hombres hayan de temer tales cosas más que temen la continuidad o el cambio en el curso de la Naturaleza (que también puede permanecer o cambiar), no es artículo de fe cristiana. Ahora bien, los hombres malvados, bajo el pretexto de que Dios puede hacerlo todo, son tan osados que dicen todo aquello que sirve a sus propósitos, aunque sepan que es falso. Es cosa inherente a la condición de un hombre sabio no creer en ello sino cuando la buena razón haga dignas de crédito las cosas afirmadas. Si esta superstición, este temor a los espíritus fuese eliminado, y con ello los pronósticos a base de ensueños y otras cosas concomitantes —mediante las cuales [8] algunas personas ambiciosas de poder abusan de las gentes sencillas— los hombres estarían más aptos que lo están para la obediencia cívica.

Tal debería ser la misión de las escuelas, pero más bien tienden a alimentar semejantes doctrinas. Porque (no sabiendo lo que son la imaginación y las sensaciones) enseñan aquello que por tradición conocen. Así afirman algunos que las imaginaciones surgen en nosotros mismos y no tienen causa. Otros aseguran que más comúnmente se producen por obra de la voluntad; que los pensamientos buenos son inspirados en el hombre por Dios, y los pensamientos malvados por el demonio: o que los pensamientos buenos resultan imbuídos (infusos) en el hombre por Dios, y los malignos por el demonio. Algunos dicen que los sentidos reciben las especies de las cosas y las entregan al sentido común: que el sentido común las transmite a la fantasía, y ésta a la memoria, y la

memoria al juicio; lo cual parece pura tradición de cosas, con muchas palabras que no ayudan a la comprensión.

La imaginación que se produce en el hombre (o en cualquiera otra criatura dotada con la facultad de imaginar), por medio de palabras u otros signos voluntarios es lo que generalmente llamamos *entendimiento*, que es común a los hombres y a los animales. Por el hábito, un perro llegará a entender la llamada o la reprimenda de su dueño, y lo mismo ocurrirá con otras bestias. El entendimiento que es peculiar al hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión. De este género de entendimiento he de hablar más adelante.

CAPITULO III

De la Consecuencia o Serie de Imaginaciones

Por *consecuencia* o *serie* de pensamientos comprendo la sucesión de un pensamiento a otro; es lo que, para distinguirlo del discurso en palabras, denominamos *discurso mental.*

Cuando un hombre piensa en una cosa cualquiera, su pensamiento inmediatamente posterior no es, en definitiva, tan casual como pudiera parecer. Un pensamiento cualquiera no sucede a cualquier otro pensamiento de modo indiferente. Del mismo modo que no tenemos imágenes, a no ser que antes hayamos tenido sensaciones, en conjunto o en partes, así tampoco tenemos transición de una imagen a otra si antes no la hemos tenido en nuestras sensaciones. La razón de ello es la siguiente. Todas las fantasías son movimientos efectuados dentro de nosotros, reliquias de los que se han operado en la sensación. Estos movimientos que inmediatamente se suceden en las sensaciones, siguen hallándose, también, conjuntos después de ellas. Así, al volver a ocupar el primer movimiento un lugar predominante, continúa el segundo por coherencia con la materia movida, como el agua sobre una mesa puede ser empujada de una parte a otra y guiada por el dedo. Pero como en las sensaciones, tras una sola y misma cosa percibida, viene una vez una cosa y otras otra, así ocurre también en el tiempo, que al imaginar una cosa [9] no podemos tener certidumbre de lo que habremos de imaginar a continuación. Sólo una cosa es cierta: algo debe haber que sucedió antes, en un tiempo u otro.

Esta serie de pensamientos o discurso mental es de dos clases. La primera *carece de orientación* y *designio,* es inconstante; no hay en ella pensamiento apasionado que gobierne y atraiga hacia sí mismo a los que le siguen, constituyéndose en fin u objeto de algún deseo o de otra pasión. En tal caso se dice que los pensamientos fluctúan y parecen incoherentes

uno respecto a otro, como en el sueño. Tales son, comúnmente, los pensamientos de los seres humanos que no sólo están aislados, sino también sin preocupación por cualquiera otra cosa. Incluso puede ocurrir que esos pensamientos sean tan activos como en otros tiempos, pero carezcan de armonía, como el sonido de un laúd sin templar en manos de cualquier hombre; o templado, en manos de alguien que no supiera tocar. Aun en esta extraña disposición de la mente un hombre percibe muchas veces el hilo y la dependencia de un pensamiento con respecto a otro. Así en un coloquio acerca de nuestra guerra civil presente ¿qué cosa sería más desatinada, en apariencia, que preguntar (como alguien lo hizo) ,cuál era el valor de un dinero romano? Aun así, la coherencia, a juicio mío, era bastante evidente, porque el pensamiento de la guerra traía consigo el de la entrega del rey a sus enemigos; este pensamiento sugería el de la entrega de Cristo; ésta a su vez, el de los treinta dineros que fue el precio de aquella traición: fácilmente se infiere de aquí aquella maliciosa cuestión; y todo esto en un instante, porque el pensamiento es veloz.

El segundo es más constante, puesto que está *regulado* por algún deseo y designio. La impresión hecha por las cosas que deseamos o tememos es, en efecto, intensa y permanente o (cuando cesa por algún tiempo) de rápido retorno: tan fuerte es, a veces, que impide y rompe nuestro sueño. Del deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin, y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades. Y como el fin, por la grandeza de la impresión, viene con frecuencia a la mente, si nuestros pensamientos comienzan a disiparse, rápidamente son conducidos otra vez al recto camino. Observado esto por uno de los siete sabios, ello le indujo a dar a los hombres este consejo que ahora recordamos: *Respice finem.* Es decir, en todas vuestras acciones, considerad frecuentemente aquello que quereis poseer, porque es la cosa que dirigirá todos vuestros pensamientos al camino para alcanzarlo.

La serie de pensamientos regulados es de dos clases. Una cuando tratamos de inquirir las causas o medios que producen

un efecto imaginado: este género es común a los hombres y a los animales. Otra cuando, imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos. De esta especie de pensamientos en ningún tiempo y fin percibimos muestra alguna sino sólo en el hombre; ésta es, en efecto, una particularidad que raramente ocurre en la naturaleza de cualquiera otra criatura viva que no tenga más pasiones que las sensoriales, tales como el hambre, la sed, el apetito sexual y la cólera. En suma, el discurso mental, cuando está gobernado por designios, no es sino búsqueda o facultad de invención, lo que los latinos llamaban *sagacitas* y [10] *solertia;* una averiguación de las causas de algún efecto presente o pasado, o de los efectos de alguna causa pasada o presente. A veces el hombre busca lo que ha perdido; y desde el momento, lugar y tiempo en que advierte la falta, su mente retrocede de lugar en lugar y de tiempo en tiempo, para hallar dónde y cuándo la tenía; esto es, para encontrar un tiempo y un lugar evidentes y unos límites dentro de los cuales dar comienzo a una metódica investigación. Luego, desde allí, vuelven sus pensamientos hacia los mismos lugares y tiempos para hallar qué acción o qué contingencia pueden haberle hecho perder la cosa. Es lo que denominamos *remembranza* o invocación a la mente: los latinos la llamaban *reminiscentia*, por considerarla como un reconocimiento de nuestras acciones anteriores.

A veces el hombre conoce un lugar determinado dentro del ámbito en el cual ha de inquirir; entonces sus pensamientos hurgan en ese sitio por todas sus partes, del mismo modo que registraríamos una habitación para hallar una joya; o como un perro de caza recorrería el campo hasta encontrar el rastro; o como alguien consultaría el diccionario para hallar una rima.

En ocasiones un hombre desea saber el curso de determinada *acción;* entonces piensa en alguna acción pretérita semejante y en las consecuencias ulteriores de ella, presumiendo que a acontecimientos iguales han de suceder acciones iguales. Cuando uno quiere prever lo que ocurrirá con un criminal recuerda lo que ha visto ocurrir en crímenes semejantes: el orden de sus pensamientos es éste: el crimen, los agentes ju-

diciales, la prisión, el juez y la horca. Este género de pensamiento se llama *previsión, prudencia* o *providencia;* a veces *sabiduría;* aunque tales conjeturas, dada la dificultad de observar todas las circunstancias, resulten muy falaces. Mas es lo cierto que algunos hombres tienen una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros, y en la misma medida son más prudentes; sus previsiones raramente fallan. El *presente* sólo tiene una realidad en la Naturaleza; las cosas *pasadas* tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas *por venir* no tienen realidad alguna. El *futuro* no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente. Y aunque se llama prudencia, cuando el acontecimiento responde a lo que esperamos, no es, por naturaleza, sino presunción. En efecto, la presunción de las cosas por venir, que es providencia, pertenece sólo a Aquél por cuya voluntad sobrevienen. De Él solamente, y por modo sobrenatural, procede la profecía. El mejor profeta, naturalmente, es el más perspicaz; y el más perspicaz es el más versado e instruído en las materias que examina, porque tiene mayor cantidad de *signos* que observar.

Un *signo* es el acontecimiento antecedente del consiguiente; y, por el contrario, el consiguiente del antecedente, cuando antes han sido observadas las mismas consecuencias. Cuanto más frecuentemente han sido observadas, tanto menos incierto es el signo y, por tanto, quien tiene más experiencia en cualquiera clase de negocios, dispone de más signos para avizorar el tiempo futuro. Como consecuencia es el más prudente, y mucho más prudente que quien es nuevo en aquel género de negocios y no tiene, como compensación, cualquiera ventaja de talento natural y desusado: aunque a veces, muchos jóvenes piensan lo contrario.

No obstante no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. [11] Hay animales que teniendo un año observan más, y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño puede hacerlo a los diez.

La prudencia es una *presunción* del *futuro* basada en la experiencia *del pasado;* pero existe también una presunción

de cosas pasadas, deducida de otras cosas que no son futuras, sino pasadas también. Quien ha visto por qué procedimientos y grados un Estado floreciente cae primero en la guerra civil y luego en la ruina, a la vista de la ruina de cualquier otro Estado inducirá que las causas de ello fueron las mismas guerras y los mismos sucesos. Pero esta conjetura tiene el mismo grado de incertidumbre que la conjetura del futuro; ambas están basadas solamente sobre la experiencia.

Por lo que yo recuerdo no existe otro acto de la mente humana, connatural a ella, y que no necesite otra cosa para su ejercicio sino haber nacido hombre y hacer uso de los cinco sentidos. Por el estudio y el trabajo se adquieren e incrementan aquellas otras facultades de las que hablaré poco a poco, y que parecen exclusivas del hombre. Muchos hombres van adquiriéndolas mediante instrucción y disciplina, y todas derivan de la invención de las palabras, y del lenguaje. Porque aparte de las sensaciones y de los pensamientos, y de la serie de pensamientos, la mente del hombre no conoce otro movimiento, si bien con ayuda del lenguaje y del método, las mismas facultades pueden ser elevadas a tal altura que distingan al hombre de todas las demás criaturas vivas.

Cualquiera cosa que imaginemos es *finita*. Por consiguiente, no hay idea o concepción de ninguna clase que podamos llamar *infinita*. Ningún hombre puede tener en su mente una imagen de cosas infinitas ni concebir la infinita sabiduría, el tiempo infinito, la fuerza infinita o el poder infinito. Cuando decimos de una cosa que es infinita, significamos solamente que no somos capaces de abarcar los términos y límites de la cosa mencionada, con lo que no tenemos concepción de la cosa, sino de nuestra propia incapacidad. De aquí resulta que el nombre de *Dios* es usado no para que podamos concebirlo (puesto que es *incomprensible*, y su grandeza y poder resultan imposibles de concebir) sino para que podamos honrarle. Así (tal como dije antes), cualquiera cosa que concebimos ha sido anteriormente percibida por los sentidos, de una vez o por partes, y un hombre no puede tener idea que represente una cosa no sujeta a sensación. En consecuencia, nadie puede concebir una cosa sino que debe concebirla situada en algún lugar, provista de una determinada magnitud y susceptible

de dividirse en partes; no puede ser que una cosa esté toda en este sitio y toda en otro lugar, al mismo tiempo; ni que dos o más cosas estén, a la vez, en un mismo e idéntico lugar. Porque ninguna de estas cosas es o puede ser nunca incidental a la sensación; ello no son sino afirmaciones absurdas, propaladas —sin razón alguna— por filósofos fracasados y por escolásticos engañados o engañosos. [12]

CAPITULO IV

Del Lenguaje

La invención de la *imprenta*, aunque ingeniosa, no tiene gran importancia si se la compara con la invención de las *letras*. Pero ignoramos quién fue el primero en hallar el uso de las letras. Dicen los hombres que quien en primer término las trajo a Grecia fue *Cadmo*, hijo de *Agenor*, rey de Fenicia. Fue, ésta, una invención provechosa para perpetuar la memoria del tiempo pasado, y la conjunción del género humano, disperso en tantas y tan distintas regiones de la tierra; y tuvo gran dificultad, como que procede de una cuidadosa observación de los diversos movimientos de la lengua, del paladar, de los labios y de otros órganos de la palabra; añádase, además, a ello la necesidad de establecer distinciones de caracteres, para recordarlas. Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del *lenguaje*, que se basa en *nombres* o *apelaciones*, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos. El primer autor del lenguaje fue *Dios* mismo, quien instruyó a *Adán* cómo llamar las criaturas que iba presentando ante su vista. La Escritura no va más lejos en esta materia. Ello fue suficiente para inducir al hombre a añadir nombres nuevos, a medida que la experiencia y el uso de las criaturas iban dándole ocasión, y para acercarse gradualmente a ellas de modo que pudiera hacerse entender. Y así, andando el tiempo, ha ido formándose el lenguaje tal como lo usamos, aunque no tan copioso como un orador o filósofo lo necesita. En efecto, no encuentro cosa alguna en la Escritura de la cual directamente o por consecuencia pueda inferirse que se enseñó a *Adán* los

nombres de todas las figuras, cosas, medidas, colores, sonidos, fantasías y relaciones. Mucho menos los nombres de las palabras y del lenguaje, como *general*, *especial*, *afirmativo*, *negativo*, *indiferente*, *optativo*, *infinitivo*, que tan útiles son; y menos aún las de *entidad*, *intencionalidad*, *quididad*, y otras, insignificantes, de los Escolásticos.

Todo este lenguaje ha ido produciéndose y fue incrementado por *Adán* y su posteridad, y quedó de nuevo perdido en la torre de *Babel* cuando, por la mano de Dios, todos los hombres fueron castigados, por su rebelión, con el olvido de su primitivo lenguaje. Y viéndose así forzados a dispersarse en distintas partes del mundo, necesariamente hubo de sobrevenir la diversidad de lenguas que ahora existe, derivándose por grados de aquélla, tal como lo exigía la necesidad (madre de todas las invenciones); y con el transcurso del tiempo fue creciendo de modo cada vez más copioso.

El uso general del lenguaje consiste en trasponer nuestros discursos mentales en verbales: o la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras, y esto con dos finalidades: una de ellas es el [13] registro de las consecuencias de nuestros pensamientos, que siendo aptos para sustraerse de nuestra memoria cuando emprendemos una nueva labor, pueden ser recordados de nuevo por las palabras con que se distinguen. Así, el primer uso de los nombres es servir como *marcas* o *notas* del recuerdo. Otro uso se advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar (por su conexión y orden), una a otra, lo que conciben o piensan de cada materia; y también lo que desean, temen o promueve en ellos otra pasión. Y para este uso se denominan *signos*. Usos especiales del lenguaje son los siguientes: primero, registrar lo que por meditación hallamos ser la causa de todas las cosas, presentes o pasadas, y lo que a juicio nuestro las cosas presentes o pasadas puedan producir, o efecto: lo cual, en suma, es el origen de las artes. En segundo término, mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, lo cual significa aconsejar y enseñar uno a otro. En tercer término, dar a conocer a otros nuestras voluntades y propósitos, para que podamos prestarnos ayuda mutua. En cuarto lugar, compla-

cernos y deleitarnos nosotros y los demás, jugando con nuestras palabras inocentemente, para deleite nuestro.

A estos usos se oponen cuatro vicios correlativos: Primero, cuando los hombres registran sus pensamientos equivocadamente, por la inconstancia de significación de sus palabras; con ellas registran concepciones que nunca han concebido, y se engañan a sí mismos. En segundo lugar, cuando usan las palabras metafóricamente, es decir, en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas, con lo cual engañan a otros. En tercer lugar, cuando por medio de palabras declaran cuál es su voluntad, y no es cierto. En cuarto término, cuando usan el lenguaje para agraviarse unos a otros: porque viendo cómo la Naturaleza ha armado a las criaturas vivas, algunas con dientes, otras con cuernos, y algunas con manos para atacar al enemigo, constituye un abuso del lenguaje agraviarse con la lengua, a menos que nuestro interlocutor sea uno a quien nosotros estamos obligados a dirigir; en tal caso ello no implica agravio, sino correctivo y enmienda.

La manera como el lenguaje se utiliza para recordar la consecuencia de causas y efectos, consiste en la aplicación de *nombres* y en la *conexión* de ellos.

De los nombres, algunos son *propios* y *peculiares* de una sola cosa, como *Pedro, Juan, este hombre, este árbol:* algunos, comunes a diversas cosas, como *hombre, caballo, animal.* Aun cuando cada uno de éstos sea un nombre, es, no obstante, nombre de diversas cosas particulares; consideradas todas en conjunto constituyen lo que se llama un *universal.* Nada hay universal en el mundo más que los nombres, porque cada una de las cosas denominadas es individual y singular.

El nombre universal se aplica a varias cosas que se asemejan en ciertas cualidades u otros accidentes. Y mientras que un nombre propio recuerda solamente una cosa, los universales recuerdan cada una de esas cosas diversas.

De los nombres universales algunos son de mayor extensión, otros de extensión más pequeña; los de comprensión mayor son los menos amplios: y algunos, a su vez, que son de igual extensión, se comprenden uno a otro, recíprocamente. Por ejemplo, el nombre *cuerpo* es de significación más amplia que la palabra *hombre,* y la comprende; los nombres

hombre y *racional* son de igual extensión, y mutuamente se comprenden uno a otro. Pero ahora [14] conviene advertir que mediante un nombre no siempre se comprende, como en la gramática, una sola palabra, sino, a veces, por circunlocución, varias palabras juntas. Todas estas palabras: *el que en sus acciones observa las leyes de su país*, hacen un solo nombre, equivalente a esta palabra singular: *justo*.

Mediante esta aplicación de nombres, unos de significación más amplia, otros de significación más estricta, convertimos la agrupación de consecuencias de las cosas imaginadas en la mente, en agrupación de las consecuencias de sus apelaciones. Así, cuando un hombre que carece en absoluto del uso de la palabra (por ejemplo, el que nace y sigue siendo perfectamente sordo y mudo) ve ante sus ojos un triángulo y, junto a él, dos ángulos rectos (tales como son los ángulos de una figura cuadrada) puede, por meditación, comparar y advertir que los tres ángulos de ese triángulo son iguales a los dos ángulos rectos que estaban junto a él. Pero si se le muestra otro triángulo, diferente, en su traza, del primero, no se dará cuenta, sin un nuevo esfuerzo, de si los tres ángulos de éste son, también, iguales a los de aquél. Ahora bien, quien tiene el uso de la palabra, cuando observa que semejante igualdad es una consecuencia no ya de la longitud de los lados ni de otra peculiaridad de ese triángulo, sino, solamente, del hecho de que los lados son líneas rectas, y los ángulos tres, y de que ésta es toda la razón de por qué llama a esto un triángulo, llegará a la conclusión universal de que semejante igualdad de ángulos tiene lugar con respecto a un triángulo cualquiera, y entonces resumirá su invención en los siguientes términos generales: *Todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos.* De este modo la consecuencia advertida en un caso particular llega a ser registrada y recordada como una norma universal; así, nuestro recuerdo mental se desprende de las circunstancias de lugar y tiempo, y nos libera de toda labor mental, salvo la primera; ello hace que lo que resultó ser verdad *aquí* y *ahora*, será verdad en todos los *tiempos* y *lugares*.

Ahora bien, el uso de palabras para registrar nuestros pensamientos en nada resulta tan evidente como en la numeración.

Un imbécil de nacimiento, que nunca haya podido aprender de memoria el orden de los términos numerales, como *uno, dos* y *tres*, puede observar cada uno de los toques de la campana y asentir a ellos o decir uno, uno, uno; pero nunca sabrá qué hora es. Parece ser que existió un tiempo en que las denominaciones numéricas no estaban en uso; entonces afanábanse los hombres en utilizar los dedos de una o de las dos manos para las cosas que deseaban contar; de aquí procede que en la actualidad nuestras expresiones numerales sean diez en diversas naciones, si bien en algunas son cinco, después de lo cual se vuelve a comenzar de nuevo. Quien puede contar hasta diez, si recita los números sin orden, se perderá a sí mismo y no sabrá lo que ha hecho: mucho menos podrá sumar y restar, y realizar todas las demás operaciones de la aritmética. Así que sin palabras no hay posibilidad de calcular números; mucho menos magnitudes, velocidades, fuerza y otras cosas cuyo cálculo es tan necesario para la existencia o el bienestar del género humano.

Cuando dos nombres se reúnen en una consecuencia o afirmación como, por ejemplo, *un hombre es una criatura viva,* o bien *si él es un hombre es una criatura viva,* si la última denominación, *criatura viva,* significa todo lo que significa el primer nombre, *hombre,* entonces la afirmación o conse- [15] cuencia es *cierta;* en otro caso, es *falsa.* En efecto: *verdad* y *falsedad* son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni *verdad* ni *falsedad.* Puede haber error, como cuando esperamos algo que no puede ser, o cuando sospechamos algo que no ha sido: pero en ninguno de los dos casos puede ser imputada a un hombre falta de verdad.

Si advertimos, pues, que la *verdad* consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la *verdad* precisa tiene necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente; de lo contrario se encontrará él mismo envuelto en palabras, como un pájaro en el lazo; y cuanto más se debata tanto más apurado se verá. Por esto en la Geometría (única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano) comienzan los hombres por establecer el significado de sus palabras; esta fijación de significados se

denomina *definición*, y se coloca en el comienzo de todas sus investigaciones.

Esto pone de relieve cuán necesario es para todos los hombres que aspiran al verdadero conocimiento examinar las definiciones de autores precedentes, bien para corregirlas cuando se han establecido de modo negligente, o bien para hacerlas por su cuenta. Porque los errores de las definiciones se multiplican por sí mismos a medida que la investigación avanza, y conducen a los hombres a absurdos que en definitiva se advierten sin poder evitarlos, so pena de iniciar de nuevo la investigación desde el principio; en ello consiste el fundamento de sus errores. De aquí resulta que quienes se fían de los libros hacen como aquellos que reúnen diversas sumas pequeñas en una suma mayor sin considerar si las primeras sumas eran o no correctas; y dándose al final cuenta del error y no desconfiando de sus primeros fundamentos, no saben qué procedimiento han de seguir para aclararse a sí mismos los hechos. Limítanse a perder el tiempo mariposeando en sus libros, como los pájaros que habiendo entrado por la chimenea y hallándose encerrados en una habitación, se lanzan aleteando sobre la falsa luz de una ventana de cristal, porque carecen de iniciativa para considerar qué camino deben seguir. Así en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia. Y en las definiciones falsas, es decir, en la falta de definiciones, finca el primer abuso del cual proceden todas las hipótesis falsas e insensatas; en ese abuso incurren los hombres que adquieren sus conocimientos en la autoridad de los libros y no en sus meditaciones propias; quedan así tan rebajados a la condición del hombre ignorante, como los hombres dotados con la verdadera ciencia se hallan por encima de esa condición. Porque entre la ciencia verdadera y las doctrinas erróneas la ignorancia ocupa el término medio. El sentido natural y la imaginación no están sujetos a absurdo. La Naturaleza misma no puede equivocarse: pero como los hombres abundan en copiosas palabras, pueden hacerse más sabios o más malvados que de ordinario. Tampoco es posible sin letras, para ningún hombre, llegar a ser extraordinariamente sabio o extraordinariamente loco (a menos que su memoria esté atacada por la

enfermedad, o por defectos de constitución de los órganos. Usan los hombres sabios las palabras para sus propios cálculos, y razonan con ellas: pero hay multitud de locos que las avalúan por la autoridad de un Aristóteles, de un Cicerón o de un Tomás, o de otro doctor cualquiera, hombre en definitiva.

Sujeta a nombres es cualquiera cosa que pueda entrar en cuenta o ser considerada en ella, ser sumada a otra para componer una suma, o sustraída de otra para dejar una diferencia. Los latinos daban [16] a las cuentas el nombre de *rationes*, y al contar *ratiocinatio:* y lo que en las facturas o libros llamamos *partidas*, ellos lo llamaban *nomina*, es decir *nombres:* y de aquí parece derivarse que extendieron la palabra *ratio* a la facultad de computar en todas las demás cosas. Los griegos tienen una sola palabra, λόγος, para las dos cosas: *lenguaje* y *razón*. No quiere esto decir que pensaran que no existe lenguaje sin razón; sino que no hay raciocinio sin lenguaje. Y al acto de razonar lo llamaban *silogismo*, que significa resumir la consecuencia de una cosa enunciada, respecto a otra. Y como las mismas cosas pueden considerarse respecto a diversos accidentes, sus nombres se establecen y diversifican reflejando esta diversidad. Esta diversidad de nombres puede ser reducida a cuatro grupos generales.

En primer término, una cosa puede considerarse como *materia* o *cuerpo;* como *viva, sencilla, racional, caliente, fría, movida, quieta;* bajo todos estos nombres se comprende la palabra *materia* o *cuerpo;* todos ellos son nombres de materia.

En segundo lugar puede entrar en cuenta o ser considerado algún accidente o cualidad que concebimos estar en las cosas como, por ejemplo, *ser movido, ser tan largo, estar caliente*, etc.; entonces, del nombre de la cosa misma, por un pequeño cambio de significación, hacemos un nombre para el accidente que consideramos; y para *viviente* tomamos en consideración *vida;* para *movido, movimiento;* para *caliente, calor;* para *largo, longitud;* y así sucesivamente. Todas esas denominaciones son los nombres de accidentes y propiedades mediante los cuales una materia y cuerpo se distingue de otra. Todos estos son llamados *nombres abstractos*, porque se separan (no de la materia sino) del cómputo de la materia.

En tercer lugar consideramos las propiedades de nuestro propio cuerpo mediante las cuales hacemos distinciones: cuando una cosa es *vista* por nosotros consideramos no la cosa misma, sino la *vista*, el *color*, la *idea* de ella en la imaginación: y cuando una cosa es *oída* no captamos la cosa misma, sino la *audición* o *sonido* solamente, que es fantasía o concepción de ella, adquirida por el oído: y estos son nombres de imágenes.

En cuarto lugar tomamos en cuenta, consideramos y damos *nombres* a los nombres mismos y a las *expresiones:* en efecto, *general, universal, especial, equívoco,* son nombres de nombres. Y *afirmación, interrogación, narración, silogismo, oración* y otros análogos son nombres de expresiones. Esta es toda la variedad de los nombres que denominamos positivos, los cuales se establecen para señalar algo que está en la Naturaleza o que puede ser imaginado por la mente del hombre, como los cuerpos que existen o cuya existencia puede concebirse; o los cuerpos que tienen propiedades o pueden imaginarse provistos de ellas; o las palabras y expresiones.

Existen también otros nombres llamados *negativos,* y son notas para significar que una palabra no es el nombre de la cosa en cuestión; tal ocurre con las palabras *nada, nadie, infinito, indecible, tres no son cuatro,* etc., y otras semejantes. No obstante, tales palabras son usuales en el cálculo o en la corrección del cálculo, y aunque no son nombres de ninguna cosa, nos recuerdan nuestras pasadas cogitaciones, porque nos hacen rehusar la admisión de nombres que no se usan correctamente.

Todos los demás nombres no son sino sonidos sin sentido, y son de dos [17] clases. Una cuando son nuevos y su significado no está aún explicado por definición; gran abundancia de ellos ha sido puesta en circulación por los escolásticos y los filósofos enrevesados.

Otra, cuando se hace un nombre de dos nombres, cuyos significados son contradictorios e inconsistentes, como, por ejemplo, ocurre con la denominación de *cuerpo incorporal* o (lo que equivale a ello) *sustancia incorpórea,* y otros muchos. En efecto, en cualquier caso en que una afirmación es falsa, si los dos nombres de que está compuesta se reúnen formando uno, no significan nada en absoluto. Por ejemplo, si es una

afirmación falsa la de decir que un *círculo es un cuadrado*, la frase *círculo cuadrado* no significará nada, sino un mero sonido. Del mismo modo es falso decir que la virtud puede ser insuflada o infusa: las palabras *virtud insuflada*, *virtud infusa* son tan absurdas y desprovistas de significación como *círculo cuadrado*. Difícilmente os encontraréis con una palabra sin sentido y significación que no esté hecha con algunos nombres latinos y griegos. Un francés raramente oirá llamar a su Salvador con el nombre de *Palabra*, sino con el de *Verbo*; y, sin embargo, *palabra* y *verbo* no difieren sino en que la una es latín y la otra francés.

Cuando un hombre, después de oír una frase, tiene los pensamientos que las palabras de dicha frase y su conexión pretenden significar, entonces se dice que la *entiende: comprensión* no es otra cosa sino concepción derivada del discurso. En consecuencia, si la palabra es peculiar al hombre (como lo es, a juicio nuestro), entonces la comprensión es también peculiar a él. Y por tanto, de absurdas y falsas afirmaciones, en el caso de que sean universales, no puede derivarse comprensión; aunque algunos piensan que las entienden, no hacen sino repetir las palabras y fijarlas en su mente.

De las distintas expresiones que significan apetitos, aversiones y pasiones de la mente humana, y de su uso y abuso hablaré cuando haya hablado de las pasiones.

Los nombres de las cosas que nos afectan, es decir lo que nos agrada y nos desagrada (porque la misma cosa no afecta a todos los hombres del mismo modo, ni a los mismos hombres en todo momento) son de significación *inconstante* en los discursos comunes de los hombres. Adviértase que los nombres se establecen para dar significado a nuestras concepciones, y que todos nuestros afectos no son sino concepciones; así, cuando nosotros concebimos de modo diferente las distintas cosas, difícilmente podemos evitar llamarlas de modo distinto. Aunque la naturaleza de lo que concebimos sea la misma, la diversidad de nuestra recepción de ella, motivada por las diferentes constituciones del cuerpo, y los prejuicios de opinión prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones. Por consiguiente, al razonar un hombre debe ponderar las palabras; las cuales, al lado de la significación que imaginamos por su

naturaleza, tienen también un significado propio de la naturaleza, disposición e interés del que habla; tal ocurre con los nombres de las virtudes y de los vicios; porque un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor;* y uno *crueldad* a lo que otro *justicia;* uno *prodigalidad* a lo que otro *magnanimidad,* y uno *gravedad* a lo que otro *estupidez,* etc. Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio. Tampoco pueden serlo las metáforas y tropos del lenguaje, si bien éstos son menos peligrosos porque su inconsistencia es manifiesta, cosa que no ocurre en los demás. [18]

CAPITULO V

De la Razón y de la Ciencia

Cuando un hombre *razona,* no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo, por *sustracción* de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto: o de los nombres de conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte. Y aunque en algunos casos (como en los números), además de *sumar* y *restar,* los hombres practican las operaciones de *multiplicar* y *dividir,* no son sino las mismas porque la multiplicación no es sino la suma de cosas iguales, y la división la sustracción de una cosa tantas veces como sea posible. Estas operaciones no ocurren solamente con los números, sino con todas las cosas que pueden sumarse unas a otras o sustraerse unas de otras. Del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en *números,* los geómetras enseñan lo mismo con respecto a las *líneas, figuras* (sólidas y superficiales), *ángulos, proporciones, tiempos, grados de celeridad, fuerza, poder,* y otros términos semejantes: por su parte, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las *consecuencias de las palabras:* suman *dos nombres,* uno con otro, para componer *una afirmación; dos afirmaciones,* para hacer un *silogismo,* y *varios silogismos,* para hacer una *demostración;* y de la *suma* o *conclusión* de un *silogismo,* sustraen una proposición para encontrar la otra. Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer *deberes* humanos; y los juristas *leyes* y *hechos,* para determinar lo que es *justo* e *injusto* en las acciones de los individuos. En cualquiera materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la *razón:* y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la *razón* no tiene nada qué hacer.

A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra *razón*, cuando la incluímos entre las facultades mentales. Porque RAZÓN, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos; empleo el término *caracterización* cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y *significación* cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres.

Del mismo modo que en Aritmética los hombres que no son prácticos yerran forzosamente, y los profesores mismos pueden errar con frecuencia, y hacer cómputos falsos, así en otros sectores del razonamiento, los hombres más capaces, más atentos y más prácticos pueden engañarse a sí mismos e inferir falsas conclusiones. Porque la razón es, por sí misma, siempre, una razón exacta, como la Aritmética es un arte cierto e infalible. Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cómputo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres lo haya aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto [19] a un cómputo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse (a falta de lo cual su controversia o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean. Cuando los hombres que se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás, reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia; pero ello es tan intolerable en la sociedad de los hombres, como lo es en el juego, una vez señalado el triunfo, usar como tal, en cualquiera ocasión, la serie de la cual se tienen más cartas en la mano. No hacen, entonces, otra cosa tales hombres sino tomar como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan, revelando su carencia de verdadera razón con la demanda que hacen de ella.

El uso y fin de la razón no es el hallazgo de la suma y verdad de una o de pocas consecuencias, remotas de las primeras definiciones y significaciones establecidas para los nombres, sino en comenzar en éstas y en avanzar de una consecuencia a otra. No puede existir certidumbre respecto a la última conclusión sin una certidumbre acerca de todas aquellas afirmaciones y negaciones sobre las cuales se fundó e infirió la última. Si un jefe de familia, al establecer una cuenta, asentara los totales de las facturas pagadas, en una suma, sin tomar en consideración cómo cada una está sumada por quienes las comunicaron, ni lo que pagó por ellas, no adelantaría él mismo más que si aceptara la cuenta globalmente, confiando en la destreza y honradez de los acreedores: así, también, al inferir de todas las demás cosas establecidas, conclusiones por la confianza que le merecen los autores, si no las comprueba desde los primeros elementos de cada cómputo (es decir, respecto a los significados de los nombres, establecidos por las definiciones) pierde su tiempo: y no sabe nada de las cosas, sino simplemente cree en ellas.

Cuando un hombre calcula sin hacer uso de las palabras, lo cual puede hacerse en determinados casos (por ejemplo, cuando a la vista de una cosa conjeturamos lo que debe precederla o lo que ha de seguirla), si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o lo que imaginamos que precedería no ha precedido, llamamos a esto ERROR; a él están sujetos incluso la mayoría de los hombres prudentes. Pero cuando razonamos con palabras de significación general, y llegamos a una decepción al presumir que algo ha pasado o va ocurrir, comúnmente, se le denomina *error*, es, en realidad, un ABSURDO o expresión sin sentido. En efecto, el error no es sino una decepción al presumir que algo ha pasado o va a ocurrir; algo que aunque no hubiera pasado o no sobreviniera no entraña una imposibilidad efectiva. Pero cuando hacemos una afirmación general, a menos que sea una afirmación verdadera, la posibilidad de ella es inconcebible. Las palabras de las cuales no percibimos más que el sonido son las que llamamos *absurdas*, *insignificantes* e *insensatas*. Por tanto, si un hombre me habla de un *rectángulo redondo*; o de *accidentes del pan en el queso*; o de *substancias inmateriales*; o de un *sujeto libre*,

de una *voluntad libre* o de cualquiera cosa *libre*, pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas. [20]

He dicho antes (en el capítulo II) que el hombre supera a todos los demás animales en la facultad de que, cuando concibe una cosa cualquiera, es apto para inquirir las consecuencias de ella y los efectos que pueda producir. Añado ahora otro grado de la misma excelencia, el de que, mediante las palabras, puede reducir las consecuencias advertidas a reglas generales, llamadas *teoremas* o *aforismos*; es decir, que él puede razonar o calcular no solamente en números, sino en todas las demás cosas que pueden ser sumadas o restadas de otras.

Pero este privilegio va asociado a otro; nos referimos al privilegio del absurdo al cual ninguna criatura viva está sujeta, salvo el hombre. Y entre los hombres, más sujetos están a ella los que profesan la filosofía. Porque es una gran verdad lo que *Cicerón* decía de alguien: que no puede haber nada tan absurdo que sea imposible encontrarlo en los libros de los filósofos. Y la razón es manifiesta: ninguno de ellos comienza su raciocinio por las definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, método solamente usado en Geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles.

1. La primera causa de las conclusiones absurdas la adscribo a la falta de método, desde el momento en que no se comienza el raciocinio con las definiciones, es decir, estableciendo el significado de las palabras: es como si se quisiera contar sin conocer el valor de los términos numéricos: *1*, *2* y *3*.

Y, como todos los cuerpos pueden considerarse desde distintos aspectos (a ello me he referido en el precedente capítulo), siendo estas consideraciones denominadas de diverso modo, origínanse distintas posibilidades de absurdo por la confusión y conexión inadecuada de sus nombres en las afirmaciones. Como consecuencia:

2. La segunda causa de las aserciones absurdas, la adscribo a la asignación de nombres *de cuerpos a accidentes*; o de *accidentes a cuerpos*. En ellas incurren quienes dicen que la

fe es inspirada o infusa, cuando nada puede ser insuflado o introducido en una cosa sino un cuerpo; o bien que la *extensión* es un *cuerpo*; que los *fantasmas* son *espíritus*, etc.

3. La tercera la adscribo a la asignación de nombres de *accidentes* de los *cuerpos situados fuera de nosotros* a los *accidentes de nuestros propios cuerpos*; en ella incurren los que dicen que el *calor está en el cuerpo*; el *sonido en el oído*, etc.

4. La cuarta, a la asignación de nombres de *cuerpos* a *expresiones*; como cuando se afirma que *existen cosas universales*, que *una criatura viva es un género*, o *una cosa general*, etc.

5. La quinta, a la asignación de nombres de *accidentes* a *nombres* y *expresiones*; como cuando se dice que la *naturaleza de una cosa es su definición*; que el *mandato de un hombre es su voluntad*, y así sucesivamente.

6. La sexta al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, en lugar de las palabras correctas. Por ejemplo, aunque sea legítimo decir, en la conversación común, que *el camino va o conduce a tal o cual parte*, o que *el proverbio dice esto o aquello* (cuando ni los caminos pueden conducir, ni hablar los proverbios), en la determinación e investigación de la verdad no pueden admitirse tales expresiones.

7. La séptima a nombres que no significan nada, sino que se toman y [21] aprenden rutinariamente en las Escuelas, como *hipostático*, *transubstanciación*, *consubstantación*, *eterno-actual* y otras cantinelas semejantes de los escolásticos.

Quien puede evitar estas cosas no es fácil que caiga en el absurdo, como no sea por la longitud de su raciocinio, caso en el cual puede olvidar lo que antes ocurrió. En efecto: todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien, cuando tienen buenos principios. Porque ¿quién sería tan estúpido para equivocarse en Geometría, y persistir en ello, si otros le señalan su error?

De este modo se revela que la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método co-

rrecto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan CIENCIA. Y mientras que la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable, la *Ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro: a base de esto, partiendo de lo que en la actualidad podemos hacer, sabemos cómo realizar alguna otra cosa si queremos hacerla ahora, u otra semejante en otro tiempo. Porque cuando vemos cómo una cosa adviene, por qué causas y de qué manera, cuando las mismas causas caen bajo nuestro dominio, procuramos que produzcan los mismos efectos.

Esta es la causa de que los niños no estén dotados de razón, en absoluto, hasta que han alcanzado el uso de la palabra; pero son llamadas criaturas razonables por la aparente posibilidad de tener uso de razón en tiempo venidero. La mayor parte de los hombres, aunque tienen el uso de razón en ciertos casos como, por ejemplo, para la numeración hasta cierto grado, les sirve de muy poco en la vida común; gobiérnanse ellos mismos, unos mejor, otros peor, de acuerdo con su grado diverso de experiencia, destreza de memoria e inclinaciones, hacia fines distintos; pero especialmente de acuerdo con su buena o mala fortuna y con los errores de uno respecto a otro. Por lo que a la *Ciencia* se refiere, o a la existencia de ciertas reglas en sus acciones, están tan lejos de ella que no saben lo que es. De la Geometría piensan que es un mágico conjuro. Pero de las demás ciencias, quienes no han sido instruídos en sus principios o han hecho algunos progresos en ellas, en forma tal que pueden ver cómo se adquieren y engendran, son, en este aspecto, como los niños, que no tienen idea de la generación, y les hacen creer las mujeres que sus hermanos y hermanas no han nacido, sino que han sido hallados en un jardín.

Eso sí: quienes carecen de ciencia se encuentran, con su prudencia natural, en mejor y más noble condición que los

hombres que, por falsos razonamientos o por confiar en quienes razonan equivocadamente, formulan reglas generales que son falsas y absurdas. Por ignorancia de las causas y de las normas los hombres no se alejan tanto de su camino como por observar normas falsas o por tomar como causas de aquello a que aspiran cosas que no lo son, sino que, más bien, son causas de lo contrario.

En conclusión: la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, [22] pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la *razón* es el *paso;* el incremento de *ciencia,* el *camino;* y el beneficio del género humano, el *fin.* Por el contrario las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui;* razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén.

Del mismo modo que mucha experiencia es *prudencia,* así nucha ciencia es *sapiencia.* Porque aunque usualmente tenemos el nombre de sabiduría para las dos cosas, los latinos distinguían siempre entre *prudencia* y *sapiencia,* adscribiendo el primer término a la experiencia, el segundo a la ciencia. Para que su diferencia nos aparezca más claramente, supongamos un hombre dotado con una excelente habilidad natural y destreza en el manejo de las armas, y otro que a esta destreza ha añadido una ciencia adquirida respecto a cómo puede herir o ser herido por su adversario, en cada postura posible o guardia. La habilidad del primero sería con respecto a la habilidad del segundo como la prudencia respecto a la sapiencia: ambas cosas son útiles, pero la última es infalible. Quienes confiando solamente en la autoridad de los libros, siguen al ciego ciegamente, son como aquellos que confiando en las falsas reglas de un maestro de esgrima, se aventuran presuntuosamente ante un adversario, del cual reciben muerte o desgracia.

De los signos de la ciencia unos son ciertos e infalibles; otros, inciertos. Ciertos, cuando quien pretende la ciencia de una cosa puede enseñarla, es decir demostrar la verdad de la misma, de modo evidente, a otro. Inciertos cuando sólo algunos acontecimientos particulares responden a su pretensión, y en ciertas ocasiones prueban lo que habían de probar. Todos los signos de prudencia son inciertos, porque observar por

experiencia y recordar todas las circunstancias que pueden alterar el suceso, es imposible. En cualquier negocio en que un hombre no cuente con una ciencia infalible en que apoyarse, renunciar al propio juicio natural y dejarse guiar por las sentencias generales que se leyeron en los autores y están sujetas a excepciones diversas, es un signo de locura, generalmente tildado con el nombre de pedantería. Entre aquellos hombres que en los Consejos de gobierno gustan ostentar sus lecturas en política e historia, muy pocos lo hacen en los negocios domésticos que atañen a su interés particular; tienen prudencia bastante para sus asuntos privados, pero en los públicos aprecian más la reputación de su propio ingenio que el éxito de los negocios de otros. [23]

CAPITULO VI

Del Origen Interno de las Mociones Voluntarias, Comúnmente Llamadas PASIONES, *y Términos por Medio de los Cuales se Expresan*

Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman *vitales;* comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la *circulación* de la *sangre,* el *pulso,* la *respiración,* la *digestión,* la *nutrición,* la *excreción,* etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son *mociones animales,* con otro nombre, mociones *voluntarias,* como, por ejemplo, *andar, hablar, mover* uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente. Este sentido implica moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc. Y esta fantasía no es sino la reliquia de la moción misma, que permanece después de las sensaciones a que hemos aludido en los capítulos I y II. Y como la *marcha,* la *conversación* y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde,* de *qué modo* y *qué,* es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria. Y aunque los hombres sin instrucción no conciben moción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante, tales mociones existen. En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido un espacio mayor del cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS.

Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO O DESEO; el último es el nombre general;

el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el *hambre* y la *sed*. Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN. Estas palabras *apetito* y *aversión* se derivan del *latín;* ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.

Los griegos tienen palabras para expresar las mismas ideas, ὁρμὴ y ἀφορμὴ. En efecto, la naturaleza misma impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural. Las Escuelas no encuentran moción alguna actual en los simples apetitos de ir, moverse, etc.; pero como forzosamente tienen que reconocer alguna moción la llaman moción metafórica, lo cual implica una expresión absurda, porque si bien las palabras pueden ser llamadas metafóricas, los cuerpos y las mociones no.

Lo que los hombres desean se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las cuales tienen aversión. Así que deseo [24] y amor son la misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también, con la aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto.

De los apetitos y aversiones algunos nacen con el hombre, como el apetito de alimentarse, el apetito de excreción y exoneración (que puede también y más propiamente ser llamado aversión de algo que sienten en sus cuerpos). Los demás, es decir, algunos otros apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia y comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres. De las cosas que no conocemos en absoluto, o en las cuales no creemos, no puede haber, ciertamente, otro deseo sino el de probar e intentar. En cuanto a la aversión la sentimos no sólo respecto a cosas que sabemos que nos han dañado, sino también respecto de algunas que no sabemos si nos dañarán o no.

Aquellas cosas que no deseamos ni odiamos decimos que nos son *despreciadas:* el DESPRECIO no es otra cosa que una inmovilidad o contumacia del corazón, que resiste a la acción de ciertas cosas; se debe a que el corazón resulta estimulado

de otro modo por objetos cuya acción es más intensa, o por falta de experiencia respecto a lo que despreciamos.

Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aun pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto.

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*. Y el objeto de su odio y aversión, *malo;* y de su desprecio, *vil* e *inconsiderable* o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal.

La lengua latina tiene dos palabras cuya significación se aproxima a las de bueno y malo; pero no son precisamente lo mismo: nos referimos a los términos *pulchrum* y *turpe*. Significa el primero aquello que por ciertos signos aparentes promete lo bueno, y la segunda lo que promete lo malo. Pero en nuestra lengua no tenemos nombres tan generales para expresar estas ideas. Para *pulchrum* decimos respecto a algunas cosas *fino;* de otras, *bello, lindo, galante, honorable, adecuado, amigable;* y para *turpe, necio, deforme, malvado, bajo, nauseabundo,* y otros términos parecidos, según requiera el asunto. Todas estas palabras, en su significación propia, no significan nada sino el *aspecto* o la disposición que promete lo bueno y lo malo. Así que de lo bueno existen tres clases; bueno en la promesa, es decir *pulchrum;* bueno en el efecto como fin deseado, a lo cual se denomina *jocundo,* deleitoso; y bueno como medio, a lo que se llama *útil, provechoso.* Y otras tantas respecto de lo malo, porque lo malo en promesa es lo que se llama *turpe;* lo malo en el efecto y [25] en el fin es *molesto, desagradable, perturbador;* y lo malo en los medios, *inútil, inaprovechable, penoso.*

Así como en las sensaciones lo que realmente se da en nuestro interior (como antes se ha advertido) es, sólo, moción causada por la acción de los objetos, aunque sea, en apariencia, para la vista, luz y color; para el oído, sonido; para el olfato, olor, etc., así, cuando la acción del mismo objeto continúa desde los ojos, oídos y otros órganos hasta el corazón, el efecto real no es otra cosa sino moción o esfuerzo, que consiste en apetito o aversión hacia el objeto en movimiento. Ahora bien, la apariencia o sensación de esta moción es lo que respectivamente llamamos DELEITE O TURBACIÓN DE LA MENTE.

Esta moción que se denomina apetito y en su manifestación *deleite* y *placer* es, a juicio mío, una corroboración de la moción vital y una ayuda que se le presta: en consecuencia, aquellas cosas que causan deleite se denominan, con toda propiedad, *jocundas (à juvando)*, porque ayudan o fortalecen; y las contrarias, *molestas*, *ofensivas*, porque obstaculizan y perturban la moción vital.

Por tanto, *placer* (o *deleite*) es la apariencia o sensación de lo bueno; y molestia o desagrado, la apariencia o sensación de lo malo. De aquí que todo deseo, apetito y amor está acompañado de cierto deleite más o menos intenso; y todo lo odiado y la aversión, se acompañan con desagrado y ofensa, mayor o menor.

De los placeres o deleites, algunos surgen de la sensación de un objeto presente, y a éstos se les llama *placeres de los sentidos* (la palabra *sensual*, tal como es usada por quienes los condenan, no tiene lugar alguno mientras no existen leyes). De este género son todas las oneraciones y exoneraciones del cuerpo como, por ejemplo, todo cuanto es agradable a la *vista*, al *oído*, al *gusto*, al *tacto* y al *olfato*. Otras se engendran en la expectación que procede de la previsión del fin o de la consecuencia de las cosas, según que estas cosas agraden o desagraden a los sentidos. Estos son *placeres de la mente* para quien deduce tales consecuencias, y por lo común se denominan ALEGRÍA. Del mismo modo que de las cosas desagradables, algunas afectan a los sentidos y se denominan *dolor;* otras fincan en la expectativa de las consecuencias y se denominan *pesar*.

Estas pasiones simples denominadas *apetito*, *deseo*, *amor*, *aversión*, *odio*, *alegría* y *pena*, tienen nombres diversos según su distinta consideración. En primer lugar, cuando una de ellas sucede a otra, se denominan diversamente, según la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar lo que desean; en segundo lugar, según es el objeto amado u odiado; en tercer término, cuando se consideran conjuntamente algunas de ellas; en cuarto lugar, según la alternativa o sucesión de esas pasiones.

El *apetito*, unido a la idea de alcanzar, se denomina ESPERANZA.

La misma cosa sin tal idea, DESESPERACIÓN.

Aversión, con la idea de sufrir un daño, TEMOR.

La misma cosa, con la esperanza de evitar este daño por medio de una resistencia, VALOR.

El *valor* repentino, CÓLERA.

La *esperanza* constante, CONFIANZA en nosotros mismos.

La *desesperación* constante, DESCONFIANZA en nosotros.

La *ira* por un gran daño hecho a otro, cuando concebimos que ha sido hecho injustamente, INDIGNACIÓN.

El *deseo* del bien de otro, BENEVOLENCIA, BUENA VOLUNTAD, CARIDAD. Si se refiere al hombre en general, BONDAD NATURAL.

El *deseo* de riquezas, CODICIA; nombre usado siempre en tono de censura, porque los hombres que luchan por lograrlas ven con desagrado que otros las obtengan. El deseo en sí mismo debe ser censurado o permitido según los medios que se pongan en juego para realizarlo.

El *deseo* de prominencia, AMBICIÓN: nombre usado también en el peor sentido por la razón antes mencionada.

El *deseo* de cosas que conducen difícilmente a nuestros fines, y el temor de cosas que sólo oponen escasos obstáculos a su logro, PUSILANIMIDAD.

El desprecio respecto de esas ayudas u obstáculos insignificantes, MAGNANIMIDAD.

Magnanimidad, en el peligro de muerte o heridas, VALOR, ENTEREZA.

Magnanimidad en el uso de las riquezas, LIBERALIDAD.

Pusilanimidad respecto a lo mismo, TACAÑERÍA y MISERIA, o PARSIMONIA, según sea aceptable o inaceptable.

Amor hacia las personas en el aspecto de convivencia, AMABILIDAD. Amor hacia las personas por mera complacencia de los sentidos, DESEO NATURAL.

Amor del mismo género, adquirido por reminiscencia insistente, es decir, por imaginación del placer pasado, LUJURIA.

Amor singular de alguien, con el deseo de ser singularmente amado, PASIÓN AMOROSA. La misma cosa, con el temor de que esa estimación no sea mutua, CELOS.

Deseo de hacer daño a otro, para obligarle a lamentar algún hecho cometido, AFÁN DE VENGANZA.

Deseo de saber por qué y cómo, CURIOSIDAD; este sentimiento no se da en ninguna otra criatura viva sino en el *hombre*. El hombre se distingue singularmente no sólo por su razón, sino también por esa pasión, de otros *animales*, en los cuales el apetito nutritivo y otros placeres de los sentidos son de tal modo predominantes que borran toda preocupación de conocer las causas; éste es un anhelo de la mente que por la perseverancia en el deleite que produce la continua e infatigable generación de conocimiento, supera a la fugaz vehemencia de todo placer carnal.

Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos, RELIGIÓN; no permitidos, SUPERSTICIÓN. Cuando el poder imaginado es, realmente, tal como lo imaginamos, RELIGIÓN VERDADERA.

Temor, sin darse cuenta del porqué o el cómo, TERROR PÁNICO; así se denomina por las fábulas que hacían a Pan autor de ello; en verdad existe siempre en quien primero sintió el temor una cierta comprehensión de la causa, aunque el resto lo ignore; cada uno supone que su compañero sabe el porqué. Por tal motivo esta pasión ocurre sólo a un grupo numeroso o multitud de gentes.

Alegría por la aprehensión de una novedad, ADMIRACIÓN; es propia del hombre, puesto que excita el apetito de conocer la causa.

Alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre, [27] es la exaltación de la mente

que se denomina GLORIFICACIÓN; si se basa en la experiencia de acciones pasadas coincide con la *confianza;* pero cuando se funda en la adulación de los demás, solamente en el propio concepto, para deleitarse en las consecuencias de ello, se llama VANAGLORIA, nombre que está muy justamente aplicado, porque una *confianza* bien fundada suscita potencialidad, mientras que suponer una fuerza inexistente no la engendra; ello hace que a esta gloria se la denomine, con razón, *vana.*

El *pesar* causado por la opinión de una falta de poder se llama DESALIENTO.

La *vanagloria* que consiste en la ficción o suposición de capacidades en nosotros mismos, cuando sabemos que no disponemos de ellas, es muy frecuente en los jóvenes; aliméntase por las historias o por la ficción de magnas empresas; con frecuencia queda corregida por la edad y la ocupación.

El *entusiasmo repentino* es la pasión que mueve a aquellos gestos que constituyen la RISA; es causada o bien por algún acto repentino que a nosotros mismos nos agrada, o por la aprehensión de algo deforme en otras personas, en comparación con las cuales uno se ensalza a sí mismo. Ocurre esto a la mayor parte de aquellos que tienen conciencia de lo exiguo de su propia capacidad, y para favorecerse observan las imperfecciones de los demás. Por tanto, la frecuencia en el reír de los defectos ajenos es un signo de pusilanimidad. Porque los hombres grandes propenden siempre a ayudar a los demás en sus cuitas, y se comparan sólo con los más capaces.

Por el contrario el *desaliento repentino* es la pasión que causa LLANTO; está motivado por ciertos accidentes, como la repentina pérdida de alguna esperanza vehemente o por algún fracaso de la propia fuerza. A ello propenden aquellas personas que necesitan contar inexcusablemente con una ayuda externa, como son las mujeres y los niños. Algunos lloran por la pérdida de amigos; otros por su falta de amabilidad; otros, por la repentina paralización, causada en sus pensamientos de venganza, por la reconciliación. Pero en todos los casos ambas cosas, risa y llanto, son mociones repentinas. La costumbre las elimina paulatinamente. Porque ningún hombre ríe de pasadas chocarrerías, ni llora por calamidades ya lejanas.

El *pesar* causado por el descubrimiento de cierto defecto de capacidad se denomina VERGÜENZA, pasión que se delata en el RUBOR; consiste en la aprehensión de alguna cosa poco honorable. En los jóvenes es un signo de la estima en que se tiene la buena reputación, y por tanto, resulta apreciable. En los viejos es un signo de lo mismo, pero como viene demasiado tarde, no es apreciable ya.

El *desprecio* por la buena reputación se llama IMPUDICIA.

El *dolor* que causa una calamidad ajena se denomina LÁSTIMA, y se produce por la idea de que una calamidad semejante puede ocurrirnos a nosotros mismos; esta es la razón de que también se llame COMPASIÓN, y usando una frase de los tiempos presentes, COMPAÑERISMO. Cuando se trata de calamidades que derivan de un gran desastre, los mejores hombres sienten menos lástima, y ante la misma calamidad tienen menos lástima aquellos que se sienten menos amenazados por ella.

El *desprecio* o escaso sentimiento que inspira la desgracia ajena es lo que [28] los hombres llaman CRUELDAD, y procede de la seguridad de la propia fortuna. Porque yo no concibo la posibilidad de que un hombre encuentre placer sustantivo en las grandes desgracias de los demás.

La *pena* que suscita el éxito de un competidor en riquezas, honor u otros bienes, cuando va unida al propósito de robustecer nuestras propias aptitudes para igualar o superar a aquél, se llama EMULACIÓN. Si se asocia con el propósito de suplantar o poner obstáculos a un competidor, ENVIDIA.

Cuando en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestra mente, de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otras una aversión, en ocasiones una esperanza de realizarla, otras veces una desesperación o temor de no alcanzar el fin propuesto, la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos DELIBERACIÓN.

En consecuencia, la *deliberación* no existe respecto de las cosas pasadas, porque es manifiestamente imposible cambiar lo pasado; ni tampoco de las cosas que sabemos que son imposibles o, cuando menos, lo imaginamos así, porque los hombres saben o piensan que tal deliberación es vana. Pero de las cosas imposibles que suponemos posibles, podemos deliberar, porque no sabemos que ello es en vano. Y esto se llama *deliberación*, porque implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión.

En la *deliberación*, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de *querer*. Los animales que tienen capacidad de deliberación deben tener, también, necesariamente, voluntad. La definición de la voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un *apetito racional*, es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón. Pero si, en lugar de un apetito racional, decimos un apetito que resulta de la deliberación precedente, entonces la definición es la misma que he dado aquí. *Voluntad*, por consiguiente, *es el último apetito en la deliberación*. Y aunque decimos, en el discurso común, que un hombre tuvo, en cierta ocasión, voluntad de hacer una cosa, y que, no obstante, se abstuvo de hacerla, esto es propiamente una inclinación que no constituye acción voluntaria, porque la acción no depende de ello, sino de la última inclinación o apetito. Si los apetitos intervinientes convirtieran en voluntaria una acción, entonces, por la misma razón, todas las aversiones intervinientes deberían hacer involuntaria la misma acción, y así, una y la misma acción, sería, a la vez, las dos cosas: voluntaria e involuntaria. [29]

Resulta, así, manifiesto que no sólo son voluntarias las acciones que tienen su comienzo en la codicia, en la ambición, en el deseo o en otros apetitos con respecto a la cosa propuesta, sino también todas aquellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que suceden a la omisión.

Las formas de dicción mediante las cuales se expresan las pasiones, son parcialmente idénticas y parcialmente dife-

rentes de aquellas por las cuales expresamos nuestros pensamientos. En primer lugar, generalmente, todas las pasiones pueden ser expresadas de *modo indicativo*, como *yo amo, yo temo, yo me alegro, yo delibero, yo quiero, yo ordeno*; pero algunas de ellas tienen sus expresiones particulares que, no obstante, no son afirmaciones, a menos que sirvan para llegar a otras conclusiones distintas de las de la pasión de la cual proceden. La deliberación puede expresarse, también, de modo *subjuntivo*, lo cual implica una expresión propia para significar suposiciones, con sus consecuencias como: *si se hace esto, entonces sucederá aquello*; y no difiere del lenguaje del razonamiento, salvo en que el razonamiento se hace en términos generales, mientras que la deliberación es, en la mayor parte de los casos, de particulares. El lenguaje del deseo y de la aversión es *imperativo*, como: *haz esto, no hagas aquello*. Cuando el interesado se obliga a hacer u omitir, existe un *mandato*; en otro caso, una *súplica*; en algunos, un *consejo*. El lenguaje de la vanagloria, de la indignación, de la lástima y del afán de venganza es *optativo*. Del deseo de saber hay una expresión peculiar que se llama interrogativa como: *¿qué es esto? ¿cuándo? ¿cómo? ¿cómo está hecho? ¿por qué?* Yo no conozco otro lenguaje de las pasiones. Porque las maldiciones, juramentos e insultos, y otras formas semejantes, no tienen valor como elementos de discurso, sino como mera palabrería.

Estas formas de dicción son expresiones o significados voluntarios de nuestras pasiones: pero signos ciertos no lo son, porque pueden ser usados arbitrariamente, ya sea que quienes los usan tengan esas pasiones o no. Los mejores signos de las pasiones presentes se encuentran o bien en el talante, o en los movimientos del cuerpo, en las acciones, fines o propósitos que por otros conductos sabemos que son esenciales al hombre.

Y como, en la deliberación, los apetitos y aversiones surgen de la previsión de las consecuencias buenas y malas, y de las secuelas de la acción sobre la cual deliberamos, el efecto bueno o malo de ello depende de la previsión de una larga serie de consecuencias, de las cuales raramente un hombre es capaz de ver hasta el final. Por lejos que un hombre vea, si el bien, en tales consecuencias, supera en magnitud al mal, la sucesión entera es lo que los escritores llaman *bien*

aparente o *semejante;* y, contrariamente, cuando el mal excede al bien, el conjunto es *mal aparente* o *semejante;* así quien, por experiencia o razón, tiene las máximas y más seguras perspectivas de las consecuencias, delibera mejor por sí mismo y es capaz, cuando quiera, de dar el mejor consejo a los demás.

El *éxito continuo* en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman FELICIDAD. Me refiero a la felicidad en esta vida; en efecto, no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo [30] y sin temor, como no puede existir sin sensaciones. Qué género de felicidad guarda Dios para aquellos que con devoción le honran, nadie puede saberlo antes de gozarlo: son cosas que resultan, ahora, tan incomprensibles como ininteligible parece la frase *visión beatífica* de los escolásticos.

La forma de dicción por medio de la cual significan los hombres su opinión acerca de la bondad de una cosa, es el ELOGIO. Aquello con lo cual significan la capacidad y la grandeza de una cosa constituye la EXALTACIÓN. Y aquello con lo cual significan la opinión que tienen de la felicidad de un hombre es lo que los griegos llamaban μακαρισμός, expresión para la cual carecemos de un nombre en nuestro idioma. Considero que con lo dicho hay suficiente, para nuestro propósito, por lo que respecta a las pasiones.

CAPITULO VII

De los Fines o Resoluciones del Discurso

Para todos los discursos, gobernados por el afán de saber, existe, en último término, un *fin,* que consiste en alcanzar o renunciar a algo. Y dondequiera que se interrumpa la cadena del discurso, existe un fin circunstancial.

Si el discurso es puramente mental, consiste en pensamientos disyuntivos de que la cosa será o no será, o de que ha sido o no ha sido. Así dondequiera que interrumpamos la cadena de un discurso humano, dejamos la presunción de que *será* o *no será;* de *si ha sido* o *no ha sido.* A todo esto se denomina *opinión.* Y así como existen apetitos alternativos, al deliberar respecto al bien y al mal, así también hay una opinión alternativa en la busca de la verdad respecto al *pasado* y al *futuro.* Y así como el último apetito en la deliberación se denomina *voluntad;* así la última opinión en busca de la verdad del pasado y del futuro se llama JUICIO, o *sentencia resolutiva* y final de quien *realiza el discurso.* Y como la serie completa de los apetitos alternos, en la cuestión de lo bueno y lo malo, se llama *deliberación,* así la serie completa de las opiniones que alternan en la cuestión de lo verdadero y de lo falso, se llama DUDA.

Ningún discurso puede terminar en el conocimiento absoluto de un hecho, pasado o venidero. Porque para conocer un hecho, primero es necesaria la sensación, y luego la memoria. Y en cuanto al conocimiento de las consecuencias, a lo que anteriormente he dicho que se denomina ciencia, no es absoluto, sino condicional. Ninguno puede saber por discurso que esto o aquello es, ha sido o será, porque ello supondría saber absolutamente: sólo que si esto es, aquello es; o si esto ha sido, aquello ha sido; o si esto será, aquello será, lo cual implica saber condicionalmente. Y esta no es la consecuencia

de una cosa con respecto a otra, sino del nombre de una cosa con respecto a otro nombre de la misma cosa.

Por consiguiente cuando el discurso se expresa verbalmente, y comienza con las definiciones de las palabras, y avanza, por conexión de las mismas, en forma de afirmaciones generales, y de éstas, a su vez, en silogismos, [31] el fin o la última suma se denomina conclusión; y la idea mental con ello significada es conocimiento condicional, o conocimiento de la consecuencia de las palabras, lo que comúnmente se denomina CIENCIA. Pero si la primera base de semejante discurso no está constituída por definiciones; o si las definiciones no se conjugan correctamente unas con otras formando silogismos, entonces el fin o conclusión continúa siendo OPINIÓN acerca de la verdad de algo afirmado, aunque a veces con palabras absurdas e insensatas, sin posibilidad de ser comprendidas. Cuando dos o más personas conocen uno y el mismo hecho, se dice que son CONSCIENTES de ello una respecto a otra, lo cual equivale a conocer conjuntamente. Y como tales personas son los mejores testigos respecto de los hechos mutuos o de los de un tercero, fue y ha sido siempre repudiado como un acto censurable, para cualquier hombre, hablar contra su *conciencia*, o corromper o forzar a otro para proceder así. Tal es la causa de que el testimonio de la conciencia haya sido siempre atendido con diligencia en todos los tiempos. Con posterioridad los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para designar un conocimiento de sus propios actos secretos, y de sus secretos pensamientos, y así se dice retóricamente que la conciencia equivale a mil testigos. Por último, quienes están vehementemente enamorados de sus propias opiniones y, por absurdas que sean, tienden con obstinación a mantenerlas, dan a esas opiniones suyas el nombre reverente de conciencia, como si les pareciera inadecuado cambiarlas o hablar contra ellas; y así pretenden saber que son ciertas, cuando saben a lo sumo que ello no pasa de una opinión.

Cuando el discurso de un hombre no comienza por definiciones, o bien se inicia por una contemplación de sí propio, y entonces se llama opinión, o se apoya en afirmaciones de otra persona, de cuya capacidad para conocer la verdad y de cuya honestidad sincera no tiene la menor duda; entonces

el discurso no concierne tanto a la cosa como a la persona, y la resolución se llama CREENCIA y FE; *fe en* el hombre, *creencia* en dos cosas, *en* el hombre, y *en* la verdad de lo que él dice. Así que en la creencia hay dos opiniones, una de ellas de los dichos del hombre, otra de su verdad. *Tener fe en* o *confiar en*, o *creer en un hombre*, significan la misma cosa, a saber: una opinión acerca de su veracidad; pero creer lo que se dice, significa sólo una opinión sobre la verdad de lo dicho. Observemos que la frase *yo creo* en, como también la latina, *credo in*, y la griega, πιςέυω ἔις, nunca se usan sino cuando se refieren a lo divino. En lugar de ello, en otros escritos se dice *yo creo en él, yo confío en él, yo tengo fe en él, yo me apoyo en él*; y en latín, *credo illi; fido illi;* en griego, πιςέυω ἀυτῷ; y esta singularidad del uso eclesiástico de las palabras ha levantado muchas disputas acerca del verdadero objeto de la fe cristiana.

Pero al decir *creo en*, como se afirma en el Credo, no se significa la confianza en la persona, sino la confesión y reconocimiento de la doctrina. Porque no sólo los cristianos, sino toda clase de hombres creen de tal modo en Dios que consideran como verdad cuanto se le atribuye, compréndanlo o no. Este es el máximo de fe y confianza que una persona cualquiera puede tener. Pero no todos creen la doctrina del Credo. [32]

De aquí podemos inferir que cuando creemos en la veracidad de lo que alguien afirma a base de argumentos tomados no de la cosa misma, o de los principios de la razón natural, sino de la autoridad y buena opinión que tenemos de quien lo ha dicho, entonces el que dice o la persona en quien creemos o confiamos, y cuya palabra admitimos, es el objeto de nuestra fe; y el honor hecho al creer, se hace a él solamente. Como consecuencia, cuando creemos que las Escrituras son la palabra de Dios, no teniendo revelación inmediata de Dios mismo, nuestra creencia, fe y confianza están en la Iglesia, cuya palabra admitimos y a la que prestamos nuestra aquiescencia. Y aquellos que creen en lo que un profeta les refiere en nombre de Dios, admiten la palabra del profeta, le honran, y confían y creen en él, recogiendo la verdad de lo que relata, ya sea un profeta verdadero o falso; y así ocurre también con

todo lo demás en historia. Porque si yo no creyera todo lo que han escrito los historiadores sobre los actos gloriosos de *Alejandro* o de *César*, no creo que el espíritu de *Alejandro* o de *César* tuvieran motivo alguno para ofenderse por ello, ni ningún otro, salvo el historiador. Si *Livio* dice que los dioses hicieron hablar una vez a una vaca y no lo creemos, no desconfiamos de Dios, sino de *Livio*. Así es evidente que cualquiera cosa que creamos, no por otra razón sino solamente por la que deriva de la autoridad de los hombres y de sus escritos, ya sea comunicada o no por Dios, es fe en los hombres solamente.

CAPITULO VIII

De las VIRTUDES *Comúnmente Llamadas* INTELECTUALES, *y de sus* DEFECTOS *Opuestos*

Generalmente la verdad, en toda clase de asuntos, es algo que se estima por su eminencia. Consiste en la comparación, porque si todas las cosas fueran iguales en todos los hombres, nada sería estimado. Y por *virtudes* INTELECTUALES se entiende, siempre, aquellas actitudes de la mente que los hombres aprecian, valoran y desearían poseer en sí mismos: comúnmente se comprenden bajo la denominación de un *buen talento,* aunque la misma palabra *talento* se use también para distinguir una cierta aptitud del resto de ellas.

Estas *verdades* son de dos clases: *naturales* y *adquiridas.* Con la denominación de naturales no significo lo que un hombre tiene desde su nacimiento, porque entonces no posee sino sensaciones; en ello difieren los hombres tan poco unos de otros, y de los animales, que no puede incluirse esa cualidad entre las virtudes. Me refiero más bien a ese *talento* que se adquiere solamente por el uso y la experiencia, sin método, cultura e instrucción. Ese TALENTO NATURAL consiste principalmente en dos cosas: *celeridad de la imaginación* (es decir, con respecto a otro), ysucesión rápida de un pensamiento *dirección certera* hacia algún fin propuesto. Por lo contrario, una imaginación lenta constituye el defecto o falta de inteligencia que comúnmente se denomina PESADEZ, *estupidez,* y a veces con otros nombres que significan lentitud de movimiento o dificultad de ser movido. [33]

Esta diferencia de celeridad proviene de la diferencia de las pasiones humanas; unos hombres aman y aborrecen unas cosas, otros otras; como consecuencia, ciertos pensamientos humanos siguen un camino, y otros otro, y retienen y observan de modo diferente las cosas que pasan a través de su imaginación. Y como en esta sucesión de los pensamientos humanos

no hay nada que observar en las cosas sobre las cuales se piensa, si no es aquello en que *una se asemeja o se diferencia de otra*, o *para qué sirven*, o *cómo sirven para determinado propósito*, quienes observan su semejanza, en los casos en que esta cualidad difícilmente es observada por otros, se dice que tienen un *buen talento*, con lo cual, en esta ocasión, se significa una *buena imaginación*. Quienes observan esa diferencia y desemejanza, actividad que se denomina *distinguir*, *observar* y *juzgar* entre cosa y cosa, cuando este discernimiento no es fácil, se dice que tiene un *buen juicio*, particularmente en materia de conversación y negocios. Cuando han de discernirse tiempos, lugares y personas, esta virtud se denomina DISCRECIÓN. Lo primero, es decir, la fantasía, sin ayuda del juicio, no puede considerarse como virtud; pero lo último, es decir, el juicio y la discreción reunidos se recomiendan por sí mismos aun sin auxilio de la fantasía. Junto a la discreción sobre tiempos, lugares y personas, que es indispensable para una buena imaginación, se requiere, también, una aplicación frecuente de los pensamientos con respecto a su fin; es decir, con respecto al uso que ha de hacerse de ellos. Hecho esto, quienes poseen esta virtud, fácilmente encuentran similitudes que no solamente resultan agradables para la ilustración de su discurso y para exonerarlo con nuevas y adecuadas metáforas, sino también por la rareza de su invención. En cambio, sin ese sentido certero o dirección hacia el fin, una gran imaginación no es sino una especie de locura; tal ocurre con quienes iniciando un discurso se apartan de su propósito por alguna cuestión que les viene a la mente, cayendo en tan abundantes y diversas digresiones y paréntesis, que se extravían lamentablemente. No conozco ningún nombre especial para este género de locura, pero su causa es, a veces, la falta de experiencia, que hace parecer a un hombre nueva y rara una cosa que no lo es para los otros; a eces la pusilanimidad, cuando lo que parece grande a uno, otros hombres lo estiman baladí; y como todo lo que es nuevo y grande resulta, por consiguiente, digno de expresión, aparta a un hombre gradualmente de la vía señalada a sus discursos.

En un buen poema, ya sea *épico* o *dramático*, como también en *sonetos*, *epigramas* y otras piezas, se requieren ambas

cosas, juicio e imaginación. Pero la imaginación debe ser preeminente; porque tales obras deben agradar por su extravagancia, pero no desagradar por su indiscreción.

En una buena historia la cualidad eminente debe ser el juicio, porque la bondad consiste en el método, en la verdad y en la selección de las acciones más dignas de ser conocidas. La imaginación no tiene ahí adecuado lugar si no es para adornar el estilo.

En las oraciones laudatorias y en las invectivas la imaginación predomina, porque el fin propuesto no es la verdad, sino el ensalzamiento o la denigración, lo cual se logra mediante comparaciones nobles o viles. El juicio sugerirá qué circunstancias hacen un acto laudable o reprobable. [34]

En las exhortaciones e informes, como la verdad o la simulación sirven mejor al designio propuesto, unas veces interesa más el juicio y otras la fantasía.

En la demostración, en el consejo y en toda busca rigurosa de la verdad, el juicio lo es todo, salvo en aquellas ocasiones en que la comprensión necesita facilitarse por una semblanza adecuada, caso en el cual precisa recurrir a la imaginación. En cuanto a las metáforas, deben ser decididamente excluídas en este caso porque revelan una simulación, y admitirlas en un consejo o razonamiento sería insensatez manifiesta.

En un discurso cualquiera, si el defecto de discreción es evidente, por extraordinaria que sea la imaginación, el discurso entero será considerado como un signo de falta de talento; nunca ocurre esto cuando la discreción es manifiesta, aunque la imaginación resulte pobre.

Los pensamientos secretos de un hombre giran en torno a todas las cosas, santas y profanas, limpias, obscenas, graves y ligeras, sin vergüenza ni desdoro; no ocurre lo mismo con el discurso verbal, ya que el juicio debe tener en cuenta el lugar, el tiempo y las personas. Un anatómico o un médico pueden expresar o escribir su opinión sobre cosas sucias, porque su objeto no es agradar sino ser útil; pero que otro hombre escriba sus fantasías extravagantes y ligeras sobre esas mismas cosas, es como si alguien se presentara en una reunión después de haberse revolcado en el fango. La diferencia consiste en la falta de

discreción. En los casos de deliberada disipación de la mente y en el círculo familiar, un hombre puede jugar con los sonidos y con las significaciones equívocas de las palabras, cosa que en ocasiones es signo de extraordinaria fantasía. Pero en un sermón, o en público, o ante personas desconocidas, o delante de aquellas a quienes reverenciamos, tales juegos de palabras no pueden ser considerados sino como necedad manifiesta; y la diferencia consiste una vez más en la falta de discreción. Así que donde falta el ingenio, no es la imaginación lo que estorba, sino la falta de discreción. Por consiguiente, el juicio sin imaginación es talento, pero la fantasía sin juicio no lo es.

Cuando los pensamientos de un hombre que se propone algo, giran en torno a una multitud de cosas, y observa cómo pueden conducirle a tal designio, o qué designios pueden conducirle a ello, si sus observaciones son de tal linaje que no pueden considerarse fáciles o usuales, este talento de la persona en cuestión se denomina PRUDENCIA, y depende en gran parte de la experiencia y memoria de cosas análogas anteriores y de sus consecuencias. En esto no existe tanta diferencia entre los hombres como la hay en sus fantasías y en sus juicios; en efecto, la experiencia de los hombres de una misma edad no difiere grandemente en orden a la cantidad, pero varía según las diferentes ocasiones, ya que cada uno tiene sus particulares designios. Gobernar bien una familia y un reino no son grados diferentes de prudencia, sino diferentes especies de negocios; del mismo modo que diseñar un cuadro en pequeño o en grande, o en tamaño mayor que el natural no implica sino grados diferentes de arte. Un esposo sencillo es más prudente en los negocios de su propia casa que un consejero privado en los asuntos de otro hombre.

Si a la prudencia se añade el uso de medios injustos o deshonestos, tales como los que usualmente arbitra el hombre cuando siente temor o necesidad, nos encontramos con esa especie de sabiduría tortuosa que se denomina ASTUCIA, y es un signo [35] de pusilanimidad. En efecto, la magnanimidad implica el desprecio de ayudas injustas o deshonestas. Y lo que los latinos llaman *versutia* (traducido al inglés *shifting*), que consiste en aceptar el peligro presente para evitar otro mayor, como ocurre cuando alguien roba a uno para pagar a

otro, es una astucia de corto radio, lo que se llama *versutia*, derivado de *versura*, que significa tomar dinero a usura para hacer frente al pago actual del interés.

En cuanto al *talento adquirido* (me refiero al *logrado* por el método y la instrucción) no es otra cosa que la razón; está fundado en el uso correcto del lenguaje, y produce las ciencias. Pero de razón y de ciencia he hablado ya en los capítulos V y VI.

Las causas de esta diferencia de talento se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación. Porque si la diferencia procediese del temple del cerebro y de los órganos de los sentidos tanto externos como internos, no habría menos diferencia entre los hombres en cuanto a la vista, al oído y otros sentidos, que en cuanto a su imaginación y a su discernimiento. La diferencia de talento procede, por consiguiente, de las pasiones, que no solamente difieren por la diversa complexión humana, sino, también, por sus diferencias en punto a costumbres y educación.

Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder. Por tal razón, un hombre que no tiene gran pasión por ninguna de estas cosas es lo que suele llamarse un indiferente, aunque, por lo demás, puede ser un hombre tan cabal que sea incapaz de ofender a nadie, pero sin gran imaginación ni adecuado juicio. Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. Toda la firmeza en los actos de la inteligencia y toda la rapidez de la misma proceden de aquí. En efecto, no tener deseos es estar muerto; tener pasiones débiles es pereza; apasionarse indiferentemente por todas las cosas, DISIPACIÓN y *distracción*; y tener por alguna cosa pasiones más fuertes y más vehementes de lo que es ordinario en los demás, es lo que los hombres llaman LOCURA.

Existen clases tan diversas de locura como de pasiones mismas. A veces la pasión, extraordinaria y extravagante, procede de la defectuosa constitución de los órganos del cuerpo, o de un daño que se le ha inferido; a veces el daño e indisposición de los órganos lo causan la vehemencia o prolongada continuidad de la pasión. Pero en ambos casos la locura es de una sola y la misma naturaleza.

La pasión, cuya violencia o continuidad producen la locura, es, o bien una gran *vanagloria*, lo que comúnmente se llama *orgullo y alta estimación de sí mismo*, o un gran desaliento o desánimo.

El orgullo lanza al hombre a la violencia, y su exceso es la locura, RABIA vehemente o FUROR. Y así ocurre que [36] un excesivo anhelo de venganza, cuando se hace habitual, perturba los órganos y se convierte en rabia. El amor excesivo, con celos, se transforma en rabia también. La exagerada opinión que un hombre tiene de sí mismo, cuando siente la inspiración divina, por su sabiduría, por su enseñanza, sus maneras, etc., se convierte en distracción y disipación. La misma cosa, asociada con la envidia, se convierte en rabia; la opinión vehemente de la verdad de todas las cosas, contradicha por los otros, engendra rabia también.

El abatimiento provoca en el hombre temores inmotivados; es llamado comúnmente MELANCOLÍA y tiene también manifestaciones diversas; por ejemplo, la frecuentación de cementerios y lugares solitarios, los actos de superstición, el temor a alguien o a alguna cosa en concreto.

En suma, todas las pasiones que producen una conducta extraña y desusada reciben, por lo general, el nombre de locura. Pero de las diversas clases de ella quien quisiera tomarse la pena podrá contar una legión, y si los excesos son locura, no hay duda de que las pasiones mismas, cuando tienden al mal, son grados de ella.

Por ejemplo, aunque el efecto de la locura en quienes creen hallarse inspirados, no siempre es visible en una persona por una acción extravagante que proceda de tales pasiones, cuando varias personas obedecen a una de esas inspiraciones, la rabia de la multitud entera es bastante visible.

Porque ¿qué mayor prueba de locura que increpar, herir y lapidar a vuestros mejores amigos?: y esto es lo menos que semejante multitud puede hacer. Esa multitud increpará, combatirá y aniquilará a aquellos que en tiempos pasados de su vida les aseguraron contra el mal. Y si esto es locura en la multitud, lo mismo ocurre con el hombre particular. Porque, como en medio del mar, aunque un hombre no perciba el rumor del agua que le rodea, está bien seguro de que esta porción contribuye al rumor de las olas, tanto como cualquiera otra parte del mar entero, así, aunque no percibamos una gran inquietud en uno o en dos hombres, podemos estar seguros que sus pasiones singulares son parte de la agitación que anima a una nación turbulenta. Y si no existiera nada que manifestara su locura, por lo menos la pretensión misma de asignarse tal inspiración, es prueba suficiente de ello. Si un habitante de Bedlam os entretuviera en términos pretenciosos, y al despediros quisierais saber quién es, para corresponder más tarde a su atención, y os dijera que es Dios Padre, pienso que no necesitaríais esperar ninguna otra acción extravagante para tener una prueba de su locura.

Este sentido de la inspiración, llamado comúnmente espíritu particular, se inicia con mucha frecuencia en el hallazgo o percepción de un error en que generalmente incurren los demás; y no sabiendo o no recordando por qué conducto de razón llegan a una verdad tan singular (como ellos lo piensan, aunque lo que descubren sea, en muchos casos, una sinrazón), actualmente se admiran a sí mismos, suponiendo que se encuentran en posesión de la gracia del Todopoderoso que les ha revelado esa verdad, de modo sobrenatural, por su Espíritu.

Que a su vez esta locura no es otra cosa sino la muestra de una excesiva pasión, se advierte por los efectos del vino, muy semejantes a los de la mala disposición de los órganos. Porque la manera [37] de conducirse los hombres que han bebido demasiado es la misma que la de los locos: algunos de ellos rabian, otros aman, otros ríen, todos de modo extravagante, pero de acuerdo con sus distintas pasiones dominantes. Porque el vino produce el efecto de disipar todo disimulo, dejando que se manifieste la deformidad de las pasiones. Ni

los hombres más sobrios, cuando caminan solos, dando rienda suelta a su imaginación, tolerarían que la extravagancia de sus pensamientos fuera públicamente advertida: lo cual es una confesión de que las pasiones sin guía son, en la mayor parte de los casos, mera locura.

Lo mismo en tiempos pasados que en otros más cercanos, las opiniones del mundo concernientes a la causa de la locura han sido dos. Algunos la hacen derivar de las pasiones; otros, de los demonios o espíritus, tanto buenos como malos, pensando que esos entes son susceptibles de agitar sus órganos en tan extraña e inconsiderada manera como suele ocurrir a los locos. Los primeros llaman a tales hombres locos; pero los últimos les denominan *demoníacos* (es decir, poseídos por los espíritus); a veces *energúmenos* (es decir, agitados o movidos por los espíritus); y ahora en Italia se les llama no solamente *pazzi* o locos, sino también *spiritati*, o posesos.

Hubo una vez una gran afluencia de gente en *Abdera*, ciudad de los griegos, durante la representación de la tragedia de *Andrómeda*, en un día extraordinariamente caluroso; como consecuencia de ello una gran parte de los espectadores contrajo fiebres, accidente causado por el calor y por la tragedia juntamente, y no hacían otra cosa sino pronunciar yámbicos con los nombres de Perseo y *Andrómeda;* esto, juntamente con la fiebre, quedó curado con el advenimiento del invierno. Decíase que esta locura procedía de la pasión suscitada por la tragedia. Del mismo modo cayó sobre dicha ciudad griega una racha de locura que afectaba solamente a las jóvenes doncellas e inducía a muchas de ellas a ahorcarse. Supúsose por muchos que esta locura era acto del demonio. Pero hubo quien sospechó que el hastío de la vida sentido por las jóvenes podía proceder de cierta pasión de la mente, y suponiendo que estimaban en más su honor, aconsejó a los magistrados que desnudaran a las interesadas y las dejasen colgar desnudas. De este modo dice la historia que curaron su locura. Pero por otro lado los mismos griegos atribuían frecuentemente la locura unas veces a la actuación de las Euménides o Furias; otras, a Ceres, a Febo y a otros dioses. Muchas cosas atribuían entonces los hombres a los fantasmas, suponiéndoles cuerpos aéreos vivientes, y en general los llamaban espíritus. Los ro-

manos, en esto, tenían la misma opinión que los griegos, y así ocurrió también con los judíos. Llamaban éstos a los profetas locos o *demoníacos*, según los considerasen inspirados por espíritus buenos o malos; y algunos de ellos llamaban a ambos, profetas y demoníacos, hombres locos; y otros llaman al mismo hombre las dos cosas, demoníaco y loco. En cuanto a los gentiles no puede esto causar extrañeza, porque las enfermedades y la salud, los vicios y las virtudes y muchos accidentes naturales eran denominados y conjurados por ellos como demonios; así que cualquiera comprendía bajo la denominación de demonio lo mismo una fiebre que un diablo. Pero que los judíos tengan tal opinión [38] es algo extraño, porque ni *Moisés* ni *Abraham* pretendían profetizar por la posesión de un espíritu, sino por la voz de Dios o por la visión o ensueño. Ni existe, tampoco, cosa alguna en su ley moral o ceremonial, por la cual pueda pretenderse que existiera tal entusiasmo o posesión. Cuando se dice que Dios (*Nm.*, 11, 25) tomó el espíritu que había en *Moisés* y lo dio a los setenta más ancianos, el espíritu de Dios (considerándolo como la sustancia de Dios) no queda por ello dividido. Las Escrituras, al decir espíritu de Dios en el hombre, significan un espíritu humano propenso a lo divino. Y donde se dice (*Ex.*, 28, 3) *a aquel a quien he henchido con el espíritu de la sabiduría para que hagan vestidos a Aarón*, no quiere decirse que se haya imbuído en él un espíritu que pueda hacer vestidos, sino la sabiduría de sus propios espíritus en este género de trabajo. En el mismo sentido cuando el espíritu del hombre produce acciones impuras, se llama ordinariamente espíritu impuro; y así se habla también de otros espíritus, por lo menos cuando la verdad y el vicio son de tal naturaleza que resultan extraordinarios y eminentes. Tampoco los otros profetas del Antiguo Testamento pretendieron estar inspirados o que Dios hablara por ellos, sino que se les manifestara mediante la voz, visión o ensueño. Y el *peso del Señor*, no era posesión sino orden o mando. ¿Cómo pudieron los judíos caer en esta idea de la posesión? Yo no me imagino razón alguna sino la que es común a todos los hombres, especialmente el anhelo de curiosidad por buscar las causas naturales, y su empeño de situar la felicidad en la adquisición de los grandes

placeres de los sentidos, y en las cosas que más inmediatamente conducen a ellos. En efecto, quienes ven ciertas excelencias, desastres y defectos en una mente humana, a menos que no se den cuenta de la causa que pudo probablemente originarlos, difícilmente pensarán que sea cosa natural, y si no es natural habrá de ser sobrenatural; y entonces ¿qué puede haber sino Dios o el demonio en ellos? De aquí que cuando nuestro Salvador (*Mr.*, 3, 21) se hallaba rodeado por la multitud, sus familiares sospechaban que estuviera loco y salieron de casa para detenerle. Pero los escribas decían (*Jn.*, 10, 20) que tenía a *Belzebú*, y que gracias a él expulsaba a los demonios, como si el loco más grande empujara a los más pequeños. Así en el Antiguo Testamento aquel que vino a ungir a *Jehú* (2 *R.*, 9, 11), era un profeta; pero alguno de los circunstantes preguntó: *Jehú ¿qué viene a hacer ese loco?* Así que, en suma, es manifiesto que todo aquel que se comporta de un modo extraordinario, era considerado por los judíos como poseído bien por un dios, bien por un espíritu maligno; exceptuábanse las saduceos, quienes, por otra parte, erraban tanto que no creían en absoluto en la existencia de los espíritus (lo cual no dista mucho de inducir al ateísmo); y a causa de esto, acaso, propendían a denominar a tales hombres demoníacos, más bien que locos.

Pero ¿por qué nuestro Salvador procedió en la curación de ellos como si estos hombres fueran posesos, y no como si fuesen locos? A ello no puedo dar otro género de respuesta sino el que se da a quienes tratan de utilizar análogamente la Escritura contra la opinión del movimiento de la tierra. La Escritura fue escrita para mostrar a los hombres el reino de Dios, y para preparar sus espíritus para ser sus súbditos obedientes, [39] abandonando el mundo, y la filosofía a él referente, a la disputa de los hombres, para ejercicios de su razón natural. Que las tierras o los soles en su movimiento creen el día y la noche; que las acciones exorbitantes de los hombres procedan de la pasión o del demonio (con tal de que no le rindamos culto) es lo mismo, por lo que se refiere a nuestra obediencia y sumisión a la Omnipotencia divina, objeto para el cual fue escrita la Escritura. En cuanto a que nuestro Salvador hablase a la enfermedad como a una persona, es la

frase usual de todos aquellos que curan solamente por la palabra, como lo hizo Cristo (y como pretenden hacerlo los encantadores, ya invoquen al diablo o no). Porque ¿no se dice que Cristo increpó también (*Mt.*, 8, 26) a los vientos? ¿no se le atribuye igualmente (*Lc.*, 4, 39) haber recriminado a la fiebre? Sin embargo, esto no permite argüir que una fiebre sea un demonio. Y cuando se dice que muchos de estos demonios confesaron a Cristo, el pasaje en cuestión no debe interpretarse necesariamente de otro modo sino en el sentido de que aquellos locos lo confesaron. Y cuando nuestro Salvador (*Mt.*, 12, 43) habla de un espíritu impuro, que habiendo salido de un hombre va errando por el desierto, en busca de descanso y sin hallarlo, y vuelve al mismo hombre, en compañía de otros siete espíritus peores que él mismo, esto es evidentemente una parábola, refiriéndose a un hombre que después de haberse esforzado tenuemente por despojarse de sus deseos, fue vencido por la potencia de ellos y se hizo siete veces peor de lo que era. Así que yo no veo absólutamente nada en la Escritura que obligue a creer que los demoníacos eran otra cosa que locos.

Y todavía existe otro defecto en los discursos de algunas personas, que puede ser enumerado entre las especies de locura: nos referimos al abuso de palabras de que anteriormente he hablado, en el capítulo v, bajo la denominación de absurdas. Tal ocurre cuando los hombres expresan palabras que reunidas unas con otras carecen de significación, no obstante lo cual las gentes, sin comprender sus términos, las repiten de modo rutinario, y son usadas por otros con la intención de engañar mediante la oscuridad que hay en ellas. Ocurre esto solamente a aquellos que conversan sobre temas incomprensibles, como los escolásticos, o sobre cuestiones de abstrusa filosofía. El común de las gentes raramente dice palabras sin sentido, y esta es la razón de que esas otras egregias personas las tengan por idiotas. Pero para asegurarnos de que sus palabras carecen de contenido correspondiente en su espíritu, habríamos de citar algunos ejemplos; si alguien lo requiere, que tome por su cuenta un escolástico y vea si puede traducir cualquier capítulo concerniente a un punto difícil, como la Trinidad, la Deidad, la naturaleza de Cristo, la transubstancia-

ción, el libre albedrío, etc., a alguna de las lenguas modernas, para hacerlo inteligible, o en un latín tolerable como el que nos dieron a conocer quienes vivieron cuando el latín era una lengua común. ¿Qué significan estas palabras: *La primera causa no influye necesariamente sobre la segunda, en virtud de la subordinación esencial de las segundas causas, estimulándola, así, a actuar?* Tal es la traducción del título del capítulo sexto de *Suárez*, libro primero, *Del concurso, del movimiento y de la ayuda de Dios.* Cuando los hombres escriben volúmenes enteros acerca de tales necedades ¿no están locos o tratan de volver locos a los demás? Particularmente en el problema de la transubstanciación. [40] Cuando, después de haber pronunciado determinadas palabras como blanc*ura*, redon*dez* magni*tud*, cuali*dad*, corruptibili*dad*, se dice que todo esto que es incorpóreo pasa de la Hostia al Cuerpo de nuestro bendito Salvador ¿no prueban con todas aquellas terminaciones abstractas que hay otros tantos espíritus que poseen su cuerpo? Por espíritus entienden estas gentes, en efecto, cosas que siendo incorpóreas se mueven, no obstante, de un lugar a otro. De modo que este género de absurdos puede correctamente ser incluído entre las diversas especies de locura; y todo el tiempo en que, guiados por pensamientos claros de sus pasiones mundanas, se abstienen de discutir o de escribir así, no son sino intervalos de lucidez. Y así ocurre con muchas de las virtudes y defectos intelectuales.

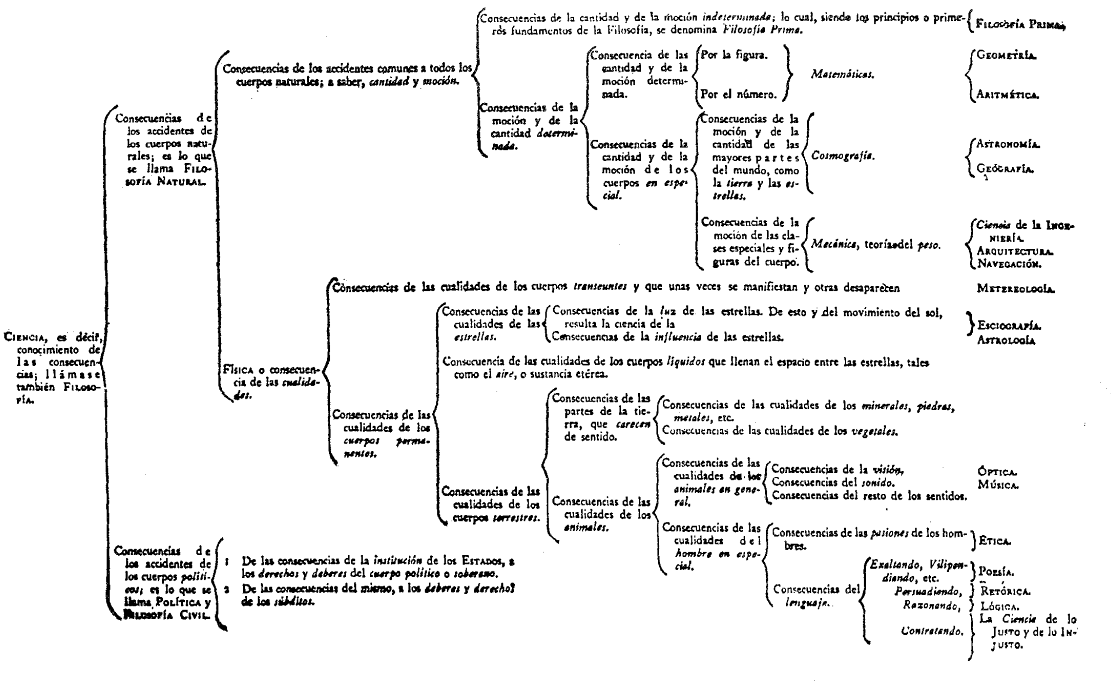
CAPITULO IX

De las Distintas MATERIAS *del* CONOCIMIENTO

Hay dos clases de CONOCIMIENTO: uno es el *conocimiento de hecho*, y otro el *conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra.* El primero no es otra cosa sino sensación y memoria, y es *conocimiento absoluto*, como cuando vemos realizarse un hecho o recordamos que se hizo; de ese género es el conocimiento que se requiere de un testigo. El último se denomina *ciencia* y es condicional, como cuando sabemos que *si determinada figura es un círculo, toda línea recta que pase por el centro debe dividirla en dos partes iguales*. Este es el conocimiento requerido de un filósofo, es decir, de quien pretende razonar.

El registro del *conocimiento de hecho* se denomina *historia*. Existen de él dos clases: una llamada *historia natural*, que es la historia de aquellos hechos o efectos de la Naturaleza que no dependen de la voluntad humana; tales son las historias de *metales, plantas, animales,* y otras cosas semejantes. La otra es *historia civil*, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituídos en Estado.

Los registros de la ciencia son los *libros* que contienen las demostraciones de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra, y es lo que se llama comúnmente *libros de filosofía*. De ellos existen diversas especies según la diversidad de la materia, y pueden dividirse tal como lo he hecho en la siguiente tabla:


CIENCIA, es decir, conocimiento de las consecuencias; llámase también FILOSOFÍA.
Consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales; es lo que se llama FILOSOFÍA NATURAL.
Consecuencias de los accidentes comunes a todos los cuerpos naturales; a saber, *cantidad* y *moción*.
Consecuencias de la cantidad y de la moción *indeterminada*; lo cual, siendo los principios o primeros fundamentos de la Filosofía, se denomina *Filosofía Prima*.
FILOSOFÍA PRIMA.
Consecuencias de la moción y de la cantidad *determinada*.
Consecuencia de la cantidad y de la moción determinada.
Por la figura.
Por el número.
Matemáticas.
GEOMETRÍA.
ARITMÉTICA.
Consecuencias de la cantidad y de la moción de los cuerpos *en especial*.
Consecuencias de la moción y de la cantidad de las mayores partes del mundo, como la *tierra* y las *estrellas*.
Cosmografía.
ASTRONOMÍA.
GEOGRAFÍA.
Consecuencias de la moción de las clases especiales y figuras del cuerpo.
Mecánica, teoría del *peso*.
Ciencia de la INGENIERÍA.
ARQUITECTURA.
NAVEGACIÓN.
FÍSICA o consecuencia de las *cualidades*.
Consecuencias de las cualidades de los cuerpos *transeuntes* y que unas veces se manifiestan y otras desaparecen
METEREOLOGÍA.
Consecuencias de las cualidades de las *estrellas*.
Consecuencias de la *luz* de las estrellas. De esto y del movimiento del sol, resulta la ciencia de la
Consecuencias de la *influencia* de las estrellas.
ESCIOGRAFÍA.
ASTROLOGÍA.
Consecuencias de las cualidades de los *cuerpos permanentes*.
Consecuencia de las cualidades de los cuerpos *líquidos* que llenan el espacio entre las estrellas, tales como el *aire*, o sustancia etérea.
Consecuencias de las cualidades de los cuerpos *terrestres*.
Consecuencias de las partes de la tierra, que *carecen* de sentido.
Consecuencias de las cualidades de los *minerales*, *piedras*, *metales*, etc.
Consecuencias de las cualidades de los *vegetales*.
Consecuencias de las cualidades de los *animales*.
Consecuencias de las cualidades de los *animales en general*.
Consecuencias de la *visión*.
Consecuencias del *sonido*.
Consecuencias del resto de los sentidos.
ÓPTICA.
MÚSICA.
Consecuencias de las cualidades del *hombre en especial*.
Consecuencias de las *pasiones* de los hombres.
ÉTICA.
Consecuencias del *lenguaje*.
Exaltando, *Vilipendiando*, etc.
POESÍA.
Persuadiendo,
RETÓRICA.
Razonando,
LÓGICA.
Contratando.
La *Ciencia* de lo JUSTO y de lo INJUSTO.
Consecuencias de los accidentes de los cuerpos *políticos*; es lo que se llama POLÍTICA y FILOSOFÍA CIVIL.
1 De las consecuencias de la *institución* de los ESTADOS, a los *derechos* y *deberes* del *cuerpo político* o *soberano*.
2 De las consecuencias del mismo, a los *deberes* y *derechos* de los *súbditos*.

CAPITULO X

Del PODER, *de la* ESTIMACIÓN, *de la* DIGNIDAD, *del* HONOR *y del* TÍTULO A LAS COSAS

El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser *original* o *instrumental.*

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen. El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas. Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas. También la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos y siervos. Sin liberalidad no lo es, porque en este caso la riqueza no protege, sino que se expone a las asechanzas de la envidia.

Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos.

También lo es, por la misma razón, la reputación de amor que experimenta la nación de un hombre (lo que se llama popularidad).

Por consiguiente, cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios.

El éxito es poder, porque da reputación de sabiduría o buena fortuna, lo cual hace que los hombres teman o confíen en él.

La afabilidad de los hombres que todavía están en el poder, es aumento de poder, porque engendra cariño.

La reputación de prudencia en la conducta de la paz y de la guerra, es poder, porque a los hombres prudentes les encomendamos el gobierno de nosotros mismos más gustosamente que a los demás.

Nobleza es poder, no en todo lugar, sino solamente en los Estados donde tiene privilegios: porque en tales privilegios consiste el poder.

Elocuencia es poder, porque se asemeja a la prudencia.

Las buenas maneras son poder, porque siendo un don de Dios, recomiendan a [42] los hombres el favor de las mujeres y extraños.

Las ciencias constituyen un poder pequeño, porque no es eminente, y por tanto no es reconocido por todos. Ni está en todos, sino en unos pocos, y en ellos sólo en pocas cosas. En efecto, la ciencia es de tal naturaleza, que nadie puede comprenderla como tal, sino aquellos que en buena parte la han alcanzado.

Las artes de utilidad pública como fortificación, confección de ingenios y otros artefactos de guerra son poder, porque favorecen la defensa y confieren la victoria. Y aunque la verdadera madre de ellas es la ciencia, particularmente las Matemáticas, como son dadas a la luz por la mano del artífice, resultan estimadas (en este caso la partera pasa por madre) como producto suyo.

El *valor* o ESTIMACIÓN del hombre, es, como el de todas las demás cosas, su *precio;* es decir, tanto como sería dado

por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro. Un hábil conductor de soldados es de gran precio en tiempo de guerra presente o inminente; pero no lo es en tiempo de paz. Un juez docto e incorruptible es mucho más apreciado en tiempo de paz que en tiempo de guerra. Y como en otras cosas, así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás.

La manifestación del valor que mutuamente nos atribuímos, es lo que comúnmente se denomina honor y deshonor. Estimar a un hombre en un elevado precio es *honrarle;* en uno bajo, deshonrarle. Pero alto y bajo en este caso deben ser comprendidos con relación al tipo que cada hombre se asigna a sí mismo.

La estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan DIGNIDAD. Esta estimación de él por el Estado se comprende y expresa en cargos de mando, judicatura, empleos públicos, o en los nombres y títulos introducidos para distinguir semejantes valores.

Elogiar a otro por una ayuda de cualquier género es honrarlo, porque expresa nuestra opinión de que posee una fuerza capaz de ayudar; y cuanto más difícil es la ayuda, tanto más alto es el honor.

Obedecer es honrar, porque ningún hombre obedece a quien no puede ayudarle o perjudicarle. Y en consecuencia, desobedecer es *deshonrar*.

Hacer grandes dones a un hombre es honrarlo, porque ello significa comprar su protección y reconocer su poder. Hacer pequeños dones es deshonrarlo, porque constituyen limosnas, y dan idea de la necesidad de ayudas pequeñas. Ser solícito en promover el bien de otro, así como adularle, es honrarlo, porque constituye un signo de que buscamos su protección o ayuda. Desatenderlo es deshonrarlo.

Ceder el paso o el lugar a otro en cualquiera cuestión, es honrarlo, porque constituye el reconocimiento de un mayor poder. Hacerle frente es deshonrarlo.

Mostrar cualquier signo de amor o temor a otro es honrarlo; porque ambas cosas, amor y temor, implican aprecio. Suprimir o disminuir el amor o el temor, más de lo que el interesado espera, es deshonrarle, y, en consecuencia, estimarlo en poco.

Apreciar, exaltar o felicitar es honrar, porque nada se aprecia como la bondad, el poder y la felicidad. Despreciar, injuriar o compadecer es deshonrar.

Hablar a otro con consideración, aparecer ante él con decencia y humildad es honrarle, porque constituye un signo del temor de ofenderlo. Hablarle ásperamente, hacer ante él algo obsceno, reprobable, impúdico es deshonrarle.

Creer, confiar, apoyarse en otro es honrarle, pues revela una idea de su virtud y de su poder. Desconfiar o no creer en él, es deshonrarle.

Solicitar el consejo de un hombre o sus discursos, cualesquiera que sean, es honrarle, porque denotamos pensar que es sabio, o elocuente, o sagaz. Dormitar, o pasar de largo, o hablar mientras otro habla, es deshonrarlo.

Hacer tales cosas a otro que él considere como signos de honor, o que así lo sean según la ley de la costumbre, es honrarle; porque aprobando el honor hecho por otros, se reconoce el poder que otros le confieren. Rehusarlas, es deshonrar.

Coincidir en opinión con alguien es honrarle, pues implica un modo de aprobar su juicio y sabiduría. Disentir es deshonrarle y tacharle de error, o si el disentimiento afecta a muchas cosas, de locura. Imitar es honrar, porque implica aprobar de modo vehemente. Imitar al enemigo es deshonrarle.

Honrar a aquel a quienes otros honran, es honrar a éstos, como signo de aprobación de su juicio. Honrar a sus enemigos es deshonrarle.

Tomar consejo de alguien, o utilizarlo en acciones difíciles, es honrarle, pues ello constituye un signo que revela su sa-

biduría u otro poder. Negarse a emplear, en casos semejantes, a quienes desean ser utilizados, es deshonrarles.

Todas estas vías de estimación son naturales, tanto con Estados como sin ellos. Pero como, en los Estados, aquel o aquellos que tienen la suprema autoridad pueden hacer lo que les plazca, y establecer signos de honor, existen también otros honores.

Un soberano hace honor a un súbdito con cualquier título, oficio, empleo o acción que él mismo estima como signo de su voluntad de honrarle. El rey de *Persia* honró a *Mordecay* cuando dispuso que fuera conducido por las calles, con las vestiduras regias, sobre uno de los caballos del rey, con una corona en su cabeza, y un príncipe ante él, proclamando: *Así se hará con aquel a quien el rey quiera honrar.* Y otro rey de *Persia*, o el mismo en otro tiempo, a un súbdito que por cierto gran servicio solicitaba llevar uno de los vestidos del rey, le otorgó lo que pedía, pero añadiendo que debería llevarlo como bufón suyo; y esto era deshonor.

Así, la fuente del honor civil está en el Estado, y depende de la voluntad del soberano; por tal razón es temporal, y se llama *honor civil:* eso ocurre con la magistratura, [44] con los cargos públicos, con los títulos y, en algunos lugares, con los uniformes y emblemas. Los hombres honran a quienes los poseen, porque son otros tantos signos del favor del Estado; este favor es poder.

Honorable es cualquier género de posición, acción o calidad que constituye argumento y signo del poder.

Por consiguiente, ser honrado, querido de muchos, es honorable, porque ello constituye expresión de poder. Ser honrado por pocos o por ninguno, es deshonroso.

Dominio y victoria son cosas honorables porque se adquieren por la fuerza; y la servidumbre, por necesidad o temor, es deshonrosa.

La buena fortuna (si dura) es honorable, como signo que es del favor de Dios. La mala fortuna y el infortunio son deshonrosos. Los ricos son honorables porque tienen poder. La pobreza es deshonrosa. La magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, el valor, la confianza son honorables porque

proceden de la conciencia del poder. La pusilanimidad, la parsimonia, el temor y la desconfianza son deshonrosas.

La resolución oportuna, o la determinación de lo que una persona tiene que hacer, es honorable, porque implica el desprecio de las pequeñas dificultades y peligros. La irresolución es deshonrosa, como signo que es de conceder valor excesivo a pequeños impedimentos y a pequeñas ventajas: porque cuando un hombre ha pensado las cosas tanto tiempo como le es permitido, y no resuelve, la diferencia de ponderación es pequeña; y por consiguiente si no resuelve, sobrestima las cosas pequeñas, lo cual es pusilanimidad. Todas las acciones y conversaciones que proceden o parecen proceder de una gran esperanza, discreción o talento, son honorables, porque todas ellas son poder. Las acciones o palabras que proceden del error, ignorancia o locura, son deshonrosas.

La gravedad, en cuanto parece proceder de una mente empleada también en otras cosas, es honorable, porque esa dedicación es un signo de poder. Pero si parece proceder de un propósito de simular gravedad, es deshonroso. Porque la gravedad del primero es como la de un barco cargado con mercancías, mientras que la del último es como la de un barco que lleva un lastre de arena o de otro inútil cargamento.

Ser distinguido, es decir, conocido por las riquezas, los cargos, las acciones grandes o la bondad eminente, es honorable, porque constituye un signo del poder de quien es distinguido. Por el contrario, la obscuridad es deshonrosa.

Descender de padres distinguidos es honorable, porque así se obtiene más fácilmente la ayuda y las amistades de los antecesores. Por el contrario, descender de una parentela obscura, es deshonroso.

Las acciones que proceden de la equidad y van acompañadas de pérdidas, son honorables, porque son signos de magnanimidad, y la magnanimidad es un signo de poder. Por el contrario la astucia, la falta de equidad son deshonrosas.

La codicia de grandes riquezas, y la ambición de grandes honores, son honorables, como signos de poder para obtenerlas. La codicia y ambición de pequeñas ganancias o preeminencias es deshonrosa.

No altera el caso del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea [45] y, aunque por consiguiente, revele un gran poder) sea justa e injusta: porque el honor consiste solamente en la opinión del poder. Por esa razón, los antiguos épicos no pensaban que deshonraban, sino que honraban a los dioses cuando los introducían en sus poemas, cometiendo raptos, hurtos y otros actos grandes, pero injustos o poco limpios. Nada es tan célebre en *Júpiter* como sus adulterios; ni en *Mercurio* como sus robos; de los elogios que se le hacen en un himno de *Homero*, el mayor es que habiendo nacido en la mañana, inventó la música a mediodía, y antes de la noche robó el rebaño de Apolo a sus pastores.

Así, entre los hombres, hasta que se constituyeron los grandes Estados, no se consideraba como deshonor ser pirata o salteador de caminos, sino que más bien se estimaba éste como un negocio lícito, no sólo entre los griegos, sino también en todas las demás naciones: así lo prueba la historia de los tiempos antiguos. Y al presente, en esta parte del mundo, los duelos privados son, y serán siempre, honorables, aunque ilegales, hasta que venga un tiempo en que el honor ordene rehusar, y arroje ignominia sobre quienes los efectúen. Porque los duelos también son, muchas veces, efecto del valor, y la base del valor está siempre en la fortaleza o en la destreza, que son poder, aunque, en la mayor parte de los casos, son efecto de conversaciones ligeras y del temor al deshonor en uno o en ambos contendientes, los cuales, agitados por la cólera, deciden pelear entre sí para no perder la reputación.

Los escudos y blasones hereditarios son honorables cuando llevan consigo eminentes privilegios. No lo son en otros casos, porque su poder radica bien en tales privilegios, o en las riquezas, o en ciertas cosas que son estimadas en los demás hombres. Este género de honor, comúnmente llamado nobleza, deriva sin duda de los antiguos germanos, porque nunca se conocía tal cosa donde las costumbres germanas eran ignoradas; ni ahora se usa en ninguna parte donde antes no habitaran los germanos. Cuando los antiguos caudillos griegos partían para la guerra, pintaban sus escudos con las divisas que eran de su agrado; un escudo sin emblema era signo de pobreza y de ser un soldado común; pero los griegos no admitían la

tradición de esos signos por herencia. Los romanos transmitieron los emblemas de sus familias, pero eran las imágenes y no las divisas de sus antepasados. Entre los pueblos de *Asia, Africa* y *América* no existían ni existen nunca semejantes cosas. Solamente los germanos tuvieron esta costumbre; de ellos derivó a *Inglaterra, Francia, España* e *Italia* cuando, en gran número, ayudaron a los romanos, o hicieron conquistas propias en aquellas comarcas occidentales del mundo.

En cuanto a *Germania,* más antigua que todas las demás naciones, y dividida en sus comienzos en un infinito número de pequeños señores, jefes o familias, continuamente hallábanse éstos en guerra entre sí. Tales señores o jefes, principalmente para que, cuando iban armados, pudieran ser reconocidos por sus secuaces, y también por vía de ornato, llevaban pintadas sobre su armadura, su escudo o su ropaje, la efigie de algún animal o de otro objeto; y así también ponían alguna marca ostensible [46] y manifiesta en la cimera de sus yelmos. Y este ornamento de las dos cosas, armas y cimeras, se trasmitía por herencia hasta sus hijos, al primogénito en toda su pureza, y al resto con alguna nota de diversidad, que el *Here-alt,* como dicen en alemán, juzgaba conveniente. Ahora bien, cuando varias de estas familias, reuniéndose, formaron una gran monarquía, esta misión del heraldo, que consistía en distinguir los escudos, se convirtió en un cargo privado independiente. Estos señores constituyen el origen de la más grande y antigua nobleza; en la mayor parte de los casos llevaban como emblema seres señalados por su valor o afán de rapiña, o castillos, almenas, tiendas, armas, empalizadas y otros signos de guerra; porque ninguna otra virtud era tan estimada como la virtud militar. Posteriormente, no sólo los reyes, sino los Estados populares otorgaron diversas clases de escudos, a quienes iban a la guerra o volvían de ella, para estimularles o recompensar sus servicios. Cualquier lector perspicaz podrá encontrar estas alusiones en las antiguas historias de griegos y latinos, con referencia a la nación alemana, y a las maneras germanas contemporáneas del historiador.

Los títulos de *honor,* tales como los de duque, conde, marqués y barón son honorables, porque expresan la estima-

ción que el poder soberano del Estado les otorga. Estos títulos fueron, en tiempos antiguos, títulos de cargos y de mando, algunos derivados de los romanos, otros de los germanos y franceses. Duques, en latín *duces*, eran generales en guerra; condes, *comites*, eran los compañeros o amigos de los generales, y se les encargaba gobernar y defender las plazas conquistadas y pacificadas; los marqueses, *marchiones*, fueron condes que gobernaban las marcas o fronteras del Imperio. Tales títulos de duque, conde y marqués fueron introducidos en el Imperio, hacia la época de Constantino el Grande, a usanza de las *militia* germanas. Pero barón parece haber sido título de las Galias, y significa hombre grande; constituían los barones la guardia de reyes o príncipes, quienes en la guerra los tenían siempre cerca de sus personas; parece derivar de *vir* a *ber* y *bar*, y significaba lo mismo, en el lenguaje de las Galias, que *vir* en latín; de aquí se derivan *bero* y *baro*, de modo que tales hombres fueron llamados *berones*, y después *barones*, en español *barones*. Quien desee tener más detalles acerca del origen de los títulos de honor, puede encontrarlos, como yo lo he hecho, en el excelente tratado que sobre esta materia ha escrito Mr. *Selden*. Andando el tiempo, con ocasión de disturbios o por razones de buen gobierno, estos cargos de honor fueron convertidos en meros títulos; en su mayor parte servían para distinguir la preeminencia, lugar y orden de los súbditos en el Estado, y así se nombraron duques, condes, marqueses y barones de lugares donde tales personas no tenían posesión ni cargo; otros títulos tuvieron también el mismo fin.

Excelencia es una cosa distinta de la estimación o valor de un hombre, y también de su mérito o falta de él; consiste en un poder particular o capacidad para aquello en lo cual sobresale; esta habilidad particular se llama usualmente *aptitud.*

En efecto, es apto para ser director o juez, o para tener otro cargo cualquiera, quien está mejor dotado con las cualidades requeridas para el buen ejercicio [47] de dicho cargo; y el más excelente de los ricos es aquel que tiene las cualidades requeridas para el buen uso de la riqueza. Aunque falte una de estas cualidades, puede una persona ser un hombre

digno y estimable por otros conceptos. A su vez, un hombre puede ser digno por su riqueza o su cargo o su empleo y, sin embargo, no tener derecho a ostentarlo antes que otro; por consiguiente, no puede decirse que lo merezca. Porque el mérito presupone un derecho, y la cosa merecida lo es por primacía. A esto me referiré posteriormente, cuando hable de los contratos.

CAPITULO XI

De la Diferencia de MANERAS

Bajo la denominación de MANERAS no significo, aquí, la decencia de conducta: por ejemplo, cómo debe uno saludar a otro, o cómo debe lavarse la boca, o hurgarse los dientes delante de la gente, y otros consejos de *pequeña moral*, sino más bien aquellas cualidades del género humano que permiten vivir en común una vida pacífica y armoniosa. A este fin recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz; difieren tan sólo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte, también, de la diferencia de costumbres o de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado.

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su po-

derío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. De aquí se sigue que los reyes cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior mediante guerras; logrado esto, sobreviene un nuevo deseo: unas veces se anhela la fama derivada de una nueva conquista; otras, se desean placeres fáciles y sensuales, otras, la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente.

La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, in- [48] clina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro. Particularmente la competencia en los elogios induce a reverenciar la Antigüedad; porque los hombres contienden con los vivos, no con los muertos, y adscriben a éstos más de lo debido, para que puedan obscurecer la gloria de aquéllos.

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón. Por el contrario, los hombres necesitados y menesterosos no están contentos con su presente condición; así también, los hombres ambiciosos de mando militar propenden a continuar las guerras y a promover situaciones belicosas: porque no hay otro honor militar sino el de la guerra, ni ninguna otra posibilidad de eludir un mal juego que comenzando otro nuevo.

El afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio.

El afán de alabanza dispone a realizar determinadas acciones laudables que agradan a aquel cuyo juicio se estima; nada nos importan, en cambio, los elogios de quienes despreciamos. El afán de fama después de la muerte lleva al mismo fin. Y aunque después de la muerte no se sienten ya las alabanzas que nos hacen en la tierra, porque esas alegrías

o bien se desvanecen ante los inefables goces del cielo o se extinguen en los extremados tormentos del infierno, sin embargo, semejante fama no es vana, porque los hombres encuentran un deleite presente en la previsión de ella, y en el beneficio que asegurarán para su posteridad; y así, aunque ahora no lo vean se lo imaginan; y toda cosa que es placer en las sensaciones, lo es también en la imaginación.

Haber recibido de uno, a quien consideramos igual a nosotros, beneficio más grande de lo que esperábamos, dispone a fingirle amor; pero realmente engendra un íntimo aborrecimiento, y pone a un hombre en la situación del deudor desesperado que al vencer la letra de su acreedor, tácitamente desea hallarse en un sitio donde nunca más lo viera. Porque los beneficios obligan, y la obligación es servidumbre; y la obligación que no puede corresponderse, servidumbre perpetua; y esta situación, en definitiva, se resuelve en odio. Por el contrario, haber recibido beneficios de uno a quien reconocemos como superior, inclina a amarle, porque la obligación no engendra una degradación, en este caso; y la aceptación lisonjera (lo que los hombres llaman *gratitud*) es para quien otorga el beneficio un honor que generalmente se considera como retribución. Así, recibir beneficios aunque de uno igual o inferior, mientras se tiene esperanza de devolverlos, dispone a amar, porque en la intención de quien recibe, la obligación es de ayuda y servicio mutuo; de ello procede una emulación para excederse en el beneficio. Esta es la pugna más noble y provechosa posible, porque el vencedor se complace en su victoria, y el otro encuentra su venganza en confesarla.

Haber hecho a alguien un daño mayor del que puede o desea expiar, inclina al agente a odiar a quien sufrió daño, porque es de esperar la revancha [49] o el perdón, cosas odiosas ambas.

El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la sociedad; no hay, en efecto, otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida.

Quienes desconfían de su propia sutileza se hallan, en el tumulto y en la sedición, mejor dispuestos para la victoria que quienes se suponen a sí mismos juiciosos o sagaces. Porque a éstos les gusta consultar, y a los otros, temerosos de

ser circunvenidos, luchar primero. Y en la sedición, como las gentes están siempre dispuestas a la batalla, defenderse unos a otros, usando todas las ventajas de la fuerza, es una mejor estratagema que cualquiera otra que pueda proceder de la sutileza del ingenio.

Quienes sienten la vanagloria sin tener conciencia de una gran capacidad, se complacen en suponerse valientes y propenden solamente a la ostentación, pero no a la empresa, porque, cuando aparecen el peligro o la dificultad, no piensan en otra cosa sino en ver descubierta su insuficiencia.

Quienes sienten la vanagloria y estiman su capacidad por la adulación de otros hombres, o por la fortuna de alguna acción precedente, sin un seguro motivo de esperanza basado en el verdadero conocimiento de sí mismos, son propensos a lanzarse sin meditación a las empresas, y al aproximarse el peligro o la dificultad, a retirarse si pueden. En efecto, no viendo el camino de la salvación, más bien arriesgarán su honor, que puede ser salvado con una excusa, en lugar de comprometer sus vidas, para las cuales ninguna salvación es suficiente.

Los hombres que tienen una firme opinión de su propia sabiduría, en materia de gobierno, son propensos a la ambición, porque el honor de la sabiduría se pierde si no existe empleo público en el consejo o en la magistratura. Por esta causa los oradores elocuentes son propensos a la ambición, porque la elocuencia aparece como sabiduría a quienes la tienen y a los demás.

La pusilanimidad dispone a los hombres a la irresolución y, como consecuencia, a perder las ocasiones y oportunidades más adecuadas para actuar. Cuando se ha permanecido deliberando hasta el momento en que la acción se aproxima, si aun entonces no es manifiesta la conducta mejor, esto es un signo de que la diferencia de motivos, la elección entre los dos caminos, no es clara. Por ello, no resolver, entonces, es perder la ocasión, por conceder importancia a cuestiones baladíes, lo cual es pusilanimidad.

La frugalidad, aunque en los pobres sea una virtud, hace inepto al hombre para llevar a cabo aquellas acciones que requieren, de una vez, la fuerza de varios hombres; porque

debilita sus fuerzas, que deben ser nutridas y vigorizadas por la recompensa.

La elocuencia, unida a la adulación, dispone los hombres a confiar en quien la tiene, porque la primera simula sabiduría, y la segunda bondad. Si a ello se añade la reputación militar, dispone los hombres a la adhesión y a someterse a quienes la poseen. Las dos primeras previenen contra el peligro que pudiera proceder de él, mientras que la última protege contra el peligro que proceda de otros.

La falta de ciencia, es decir, la ignorancia de las causas, dispone o, más bien, constriñe a un hombre, a fiarse de la opinión y autoridad de otros. En efecto, todos los hombres a quienes interesa la verdad, cuando no confían en sí propios, deben apoyarse en la opinión de algún otro a quien juzgan más sabio que a sí mismos, y en quien no ven motivo alguno para ser defraudados. [50]

La ignorancia de la significación de las palabras, es decir, la falta de comprensión, dispone los hombres no sólo a aceptar, confiados, la verdad que no conocen, sino también los errores y, lo que es más, las insensateces de aquellos en quienes se confía; porque ni el error ni la insensatez pueden ser descubiertos sin una perfecta comprensión de las palabras.

De esa misma ignorancia se deduce que los hombres dan nombres distintos a una misma cosa, según la diferencia de sus propias pasiones. Así, quienes aprueban una opinión privada, la llaman opinión; quienes están inconformes con ella, herejía; y aun herejía no significa otra cosa sino opinión particular, sino que con un mayor tinte de cólera.

También deriva de ello que sin estudio y sin una gran inteligencia no es posible distinguir entre una acción de varios hombres y varias acciones de una multitud: por ejemplo, entre la acción singular de todos los senadores de *Roma* dando muerte a *Catilina*, y las diversas acciones de un número de senadores matando a *César*. En consecuencia propenden a considerar como acción del pueblo lo que es una multitud de acciones realizadas por una multitud de hombres, guiados, acaso, por la persuasión de uno solo.

La ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, disponen al

hombre a convertir la costumbre y el ejemplo en norma de sus acciones, de tal modo que se considera injusto lo que por costumbre se ha visto castigar, y justo aquello de cuya impunidad y aprobación se puede dar algún ejemplo, o precedente, como dicen, de una manera bárbara los juristas, que usan solamente esta falsa medida de justicia. Son como los niños pequeños, que no tienen otra norma de las buenas y de las malas maneras, sino los correctivos que les imponen sus padres y maestros, con la diferencia de que los niños son fieles a su norma, mientras que los hombres no lo son, porque a medida que se hacen fuertes y tercos, apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre, según lo requiere su interés, apartándose de la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es, porque en tal caso los hombres no consideran la verdad como algo que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie.

En efecto, no dudo de que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los *tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado*, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado.

La ignorancia de las causas remotas dispone a atribuir todos los acontecimientos a causas inmediatas e instrumentales, porque éstas son las únicas que se perciben. Y aun ocurre que en todos los sitios en que los hombres se ven gravados con tributos fiscales, descargan su cólera sobre los publicanos, es decir, los granjeros, recaudadores y otros funcionarios del fisco, y se asocian a todos aquellos que censuran al gobierno, y arrastrados más allá de los límites de toda posible justificación, llegan a atacar a la autoridad suprema, [51] por temor del castigo o por vergüenza de recibir perdón.

La ignorancia de las causas naturales dispone a la credulidad, hasta hacer creer a menudo en cosas imposibles. Nada

se sabe en contrario de que puedan ser verdaderas, cuando se es incapaz de advertir la imposibilidad. Y como se complacen en escuchar en compañía, la credulidad dispone a los hombres a mentir. Así la ignorancia sin malicia es susceptible de hacer que un hombre crea en los embustes y los diga, e incluso en ocasiones los invente.

La ansiedad del tiempo futuro dispone a los hombres a inquirir las causas de las cosas, porque el conocimiento de ellas hace a los hombres mucho más capaces para disponer el presente en su mejor ventaja.

La curiosidad o afición al conocimiento de las causas nos lleva de la consideración del efecto a la investigación de la causa, y a su vez a la causa de la causa, hasta que necesariamente se llega, en definitiva, a pensar que hay alguna causa de la que no puede existir otra causa anterior si no es eterna: lo que los hombres llaman Dios. Así, es imposible hacer una investigación profunda en las leyes naturales, sin propender a la creencia de que existe un Dios Eterno, aun cuando en la mente humana no puede haber ninguna idea de Él, que responda a su naturaleza. En efecto, del mismo modo que un ciego de nacimiento que oye a los demás hablar de calentarse al fuego, conducido ante éste, puede fácilmente concebir y asegurarse de que existe algo que los hombres llaman *fuego*, y que es la causa del calor que siente, pero no puede imaginar qué cosa sea, ni tener de ello en su mente una idea análoga a los que lo ven, así por las cosas visibles de este mundo, y por su orden admirable, puede concebirse que existe una causa de ello, lo que los hombres llaman Dios, y sin embargo, no tener idea o imagen de él en la mente.

Y quienes se preocupan poco o nada de las causas naturales de las cosas, temerosos por lo menos de su ignorancia misma, acerca de lo que tiene poder para hacerles mucho bien o mucho mal, propenden a suponer e imaginar por sí mismos diversas clases de poderes invisibles, y están pendientes de sus propias ficciones, invocando a esos poderes en tiempos de desgracia, y mostrándoles su gratitud cuando existe perspectiva de éxito: así hacen dioses de las creaciones de su propia fantasía. Por esto tenía que ocurrir que de la innumerable variedad de fantasías, los hombres crearan en el

mundo innumerables especies de dioses. Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión, y en quienes adoran o temen poderes diferentes de los propios, superstición.

Y habiéndose observado por muchos esta simiente de religión, algunos de quienes la observan propendieron a alimentarla, revestirla y conformarla a leyes, y a añadir a ello, de su propia invención, alguna idea de las causas de los acontecimientos futuros, mediante las cuales podían hacerse más capaces para gobernar a los otros, haciendo, entre los mismos, el máximo uso de su poder. [52]

CAPITULO XII

De la RELIGIÓN

Si tenemos en cuenta que no existen signos ni frutos de religión sino en el hombre, no hay motivo para dudar de que sólo en el hombre existe la semilla de la religión, que consiste en cierta cualidad peculiar a él, por lo menos en un grado eminente que no se halla en otras criaturas vivas.

En primer término es peculiar a la naturaleza del hombre inquirir las causas de los acontecimientos por él contemplados: unos buscan más, otros menos, pero todos sienten la curiosidad de conocer las causas de su propia fortuna, buena o mala.

En segundo lugar, considerando que cada cosa tuvo un comienzo, piensan también en la causa que determinó ese comienzo en un determinado instante, y no más temprano o más tarde.

En tercer término, para los animales no existe otra felicidad que el disfrute de sus alimentos, de su reposo y de sus placeres cotidianos, pues tienen poca o ninguna previsión para el porvenir, por falta de observación y memoria del orden, consecuencia y dependencia de las cosas que ven; en cambio observa el hombre cómo un acontecimiento ha sido producido por otro, y advierte en él lo que es antecedente y consecuente; y cuando no puede asegurarse por sí mismo de las verdaderas causas de las cosas (porque las causas de la buena y de la mala fortuna son invisibles, la mayoría de las veces), imagina ciertas causas sugeridas por la fantasía, o confía en la autoridad de otros hombres que supone amigos suyos y más sabios que él mismo.

Los dos primeros motivos causan ansiedad. En efecto, cuando se está seguro de que existen causas para todas las cosas que han sucedido o van a suceder, es imposible para un hombre, que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar

en perpetuo anhelo del tiempo por venir. Así que cada hombre, y en especial los más previsores, se hallan en situación semejante a la de *Prometeo*. En efecto, *Prometeo* (que quiere decir el *hombre prudente*) estaba encadenado al Monte *Cáucaso*, en un lugar de amplia perspectiva, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba en el día lo que era restituído por la noche. Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño.

Este perpetuo temor que siempre acompaña a la humanidad en la ignorancia de las causas, como si se hallara en las tinieblas, necesita tener por objeto alguna cosa. En consecuencia cuando nada se ve, a nadie se acusa de la buena o de la mala fortuna, sino a algún *poder* o *agente* invisible. Era en este sentido, acaso, que los antiguos poetas decían que los dioses habían sido creados originariamente por el temor humano, cosa que resulta verdad cuando se refieren a los dioses (es decir, a los numerosos dioses [53] de los gentiles). Pero el conocimiento de un Dios Eterno, Infinito y Omnipotente puede derivarse más bien del deseo que los hombres experimentan de conocer las causas de los cuerpos naturales y de sus distintas virtudes y modos de operar, que no del temor de aquello que ha de ocurrirles en el tiempo venidero. Porque quien del efecto advertido quiera inferir la causa próxima e inmediata del mismo, y de ahí elevarse a la causa de esa causa, sumiéndose profundamente en la investigación de todas ellas, llegará en último término a la idea de que debe existir (como los mismos filósofos paganos manifestaban) un motor inicial, es decir, una causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres significan con el nombre de Dios. Y todo esto sin tener en cuenta su fortuna, ya que el anhelo de ella produce una doble consecuencia: inclina al temor y aleja de la investigación de las causas de otras causas, dando, por consiguiente, ocasión de fingir tantos dioses como hombres existen para imaginar esa ficción.

Y en cuanto a la materia o substancia de los agentes invisibles, así imaginados, no puede llegarse por el discurso na-

tural a otro concepto, sino al que coincide con el del espíritu del hombre. Y como el espíritu del hombre era de la misma substancia que la que aparece, en un sueño, a uno que duerme, o en un espejo, a quien está despierto, ignorando los hombres que tales apariciones no son otra cosa sino creación de la fantasía, piensan que son substancias reales y externas, y por eso las llaman fantasmas, como los latinos las llamaban *imagines* y *umbræ*; y piensan que son espíritus, es decir, tenues cuerpos aéreos; y a los temidos agentes invisibles los consideran como tales fantasmas, salvo que aparecen y desaparecen cuando gustan. Por naturaleza nunca puede penetrar en la mente de un hombre la idea de que tales espíritus son incorpóreos; nunca puede imaginarse una cosa que responda a esa acepción. Así los hombres que por meditación propia llegan al conocimiento de un Dios Infinito, Omnipotente y Eterno, propenden más bien a reputarlo incomprensible y situado por encima de su comprensión. Por consiguiente, definir su naturaleza como la de un *espíritu incorpóreo* y reputar luego su definición como ininteligible, o darle ese título, no es proceder *dogmáticamente* con la intención de hacer comprensible la naturaleza divina, sino comportarse *piadosamente*, es decir, honrarle con atributos de unas significaciones que se hallan lo más alejadas que cabe suponer de la grandeza de los cuerpos visibles.

Así, por el procedimiento mediante el cual piensan que estos agentes invisibles producen sus efectos, es decir, qué causas inmediatas usaron para hacer que las cosas ocurran, los hombres que ignoran (es decir, la mayor parte de los hombres) qué es lo *causante*, no tienen otro medio para inquirir dichas causas sino observar y recordar lo que han visto preceder al mismo efecto en otro tiempo o en tiempos anteriores, sin advertir entre el suceso antecedente y el consecuente ninguna dependencia o conexión, en absoluto. Y por consiguiente, de las mismas cosas pasadas esperan las mismas cosas por venir, y esperan la buena o la mala suerte, supersticiosamente, de cosas que no tienen relación ninguna con las causas. Así hicieron los atenienses, [54] quienes en su guerra de *Lepanto* demandaron otro *Formio*; como la facción pompeyana, para su guerra en *Africa*, pidió otro *Escipión*; y desde entonces otros han hecho cosas análogas en otras distintas ocasiones. Del mis-

mo modo se atribuye la fortuna a determinada persona presente, a un lugar feliz o desgraciado, a ciertas expresiones, especialmente si entre ellas figura el nombre de Dios, así como a frases cabalísticas y conjuros (liturgia de las brujas), tanto como a creer que se tiene aptitud para convertir una piedra en pan, el pan en hombre, o una cosa en otra.

En tercer lugar, la veneración que los hombres manifiestan, por naturaleza, a los poderes invisibles, no puede ser otra sino la que consiste en aquellas mismas expresiones de reverencia que suelen emplear con respecto a los hombres: donativos, peticiones, gracias, oblaciones, súplicas respetuosas, conducta sobria, palabras meditadas, juramentos (es decir, asegurarse uno a otro de sus promesas) al invocar dichos poderes. Aparte de esto, nada sugiere la razón, y deja que cada uno persista en ello o, para otras ceremonias, confíe en quienes considera más sabios..

Por último, en lo que concierne a cómo estos poderes invisibles declaran a los hombres las cosas que ocurrirán después, especialmente respecto a la buena o mala fortuna, en general, o al éxito feliz o desgraciado en una empresa particular, todos los hombres se hallan, naturalmente, en la misma perplejidad, salvo que acostumbrando a conjeturar del tiempo venidero por el tiempo pasado, no sólo propenden a tomar cosas casuales, después de uno o dos acontecimientos, como pronósticos de otras semejantes que ocurrirán después, sino a creer también pronósticos análogos de otros hombres, de los cuales tienen una buena opinión.

En estas cuatro cosas, idea de los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción hacia lo que los hombres temen, y admisión de cosas casuales como pronóstico, consiste la semilla natural de la *religión;* la cual, a causa de las diferentes fantasías, juicios y pasiones de los distintos hombres, se ha desarrollado en ceremonias tan diferentes, que las usadas por un hombre resultan, en la mayoría de los casos, ridículas para otro.

En efecto, estas semillas han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres. Una de esas clases está constituída por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención. La otra lo ha hecho bajo el

mando y dirección de Dios. Pero ambos grupos se propusieron que quienes confiaban en ellas fuesen más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil. Así que la religión de la primera especie es una parte de la política humana, y enseña parte de los deberes que los reyes terrenales requieren de sus súbditos. La religión de la última especie es política divina, y contiene preceptos para quienes se han erigido a sí mismos en súbditos del reino de Dios. De la primera especie son todos los fundadores de Gobiernos y los legisladores de los paganos. De la última especie fueron *Abraham*, *Moisés* y *Nuestro Señor*, de quienes han derivado hasta nosotros las leyes del reino de Dios.

Respecto a esa parte de religión que consiste en las opiniones concernientes a la naturaleza de los poderes invisibles, casi nada existe con un nombre que antes no haya sido estimado entre los gentiles, en un [55] lugar u otro, como un dios o un demonio; o imaginado por sus poetas como animado, habitado o poseído por uno u otro espíritu.

La materia del mundo era un dios, denominado *Caos*.

El cielo, el océano, los planetas, el fuego, la tierra, los vientos eran otros tantos dioses.

Los hombres, las mujeres, un pájaro, un cocodrilo, una vaca, un perro, una serpiente, una cebolla fueron deificados. Además de esto llenaron casi todos los lugares con espíritus llamados *demonios*. Las llanuras con *Panes* y *panisios* o *sátiros*; las selvas, con faunos y ninfas; el mar, con tritones y otras ninfas; cada río y cada fuente con un espíritu de su nombre, y con ninfas; cada casa con sus lares o familiares; cada hombre con su *Genio*; el infierno con espíritus y acólitos suyos, como *Caron*, *Cerbero* y las *Furias*; durante la noche todos los lugares con *Larvæ*, *Lemures*, espíritus de seres fallecidos, y todo un mundo de fantasmas y duendes. También asignaban divinidad y dedicaron templos a meros accidentes y cualidades, como el tiempo, la noche, el día, la paz, la concordia, el amor, el odio, la verdad, el honor, la salud, la sagacidad, la fiebre y cosas semejantes; y cuando rogaban en pro o en contra de ellas lo hacían como si los espíritus así denominados pendieran sobre sus cabezas y dejaran caer o evitaran el bien o el mal aludido. Invocaban también sus propios ingenios con

el nombre de *Musas;* su propia ignorancia, con el nombre de *Fortuna;* su propio deseo con el nombre de *Cupido;* su propia rabia con el nombre de *Furia;* su propio miembro viril con el nombre de *Príapo;* y atribuían sus poluciones a *Incubos* y *Súcubos:* y nada había que un poeta pudiese introducir como persona en su poema que no lo convirtiese en *dios* o *demonio.*

Los mismos autores de la religión de los gentiles, practicando el segundo grupo de religión, que es la ignorancia humana respecto a las causas, y, en consecuencia, su aptitud para atribuir la fortuna a motivos respecto de los cuales no existe dependencia evidente, pusieron, en su ignorancia, en lugar de causas segundas, una especie de dioses secundarios y ministeriales. Adscribieron la causa de la fecundidad a *Venus;* la causa de las artes a *Apolo;* de la sutileza y la sagacidad a *Mercurio;* de las tormentas y tempestades a *Eolo;* y de otros efectos a otros dioses, ya que en el cielo existe una variedad de dioses tan grande como la de asuntos o negocios.

A las formas de veneración que los hombres naturalmente concebían como más adecuadas respecto de sus dioses, en particular las oblaciones, plegarias y acciones de gracias, así como a las demás manifestaciones anteriormente citadas, los mismos legisladores de los gentiles añadieron imágenes de los dioses, en pintura y en escultura; de tal manera que incluso los más ignorantes (es decir, la mayor parte o el común de las gentes), pensando acerca de los dioses en tales imágenes representados, realmente los vieran encarnados en ellos, y así, fuera más grande el temor que infundiesen. Y los dotaron con casas y tierras, publicanos y rentas, poniendo todo ello fuera del comercio humano, es decir, consagrado y santificado a sus ídolos, como cavernas, grutas, selvas, montañas e islas enteras; y no sólo les [56] atribuyeron figura de hombres, animales o monstruos, sino también las facultades y pasiones de hombres, como sentidos, lenguaje, sexo, anhelos, generación (y esto no solamente mezclándolos uno con otro para propagar el linaje de los dioses, sino aparejándolos con hombres y mujeres, para producir dioses híbridos, pero moradores del cielo, como *Baco, Hércules* y otros), asignáronles, además, ira, deseo de venganza y otras pasiones de las criaturas vivas, y los actos que proceden de ellas, como el fraude, el adulterio, el robo, la sodomía

y todos los vicios que pueden ser tomados como efecto del poder o causa de los placeres, así como aquellos otros vicios que entre los hombres se desarrollan más bien en contra de la ley que del honor.

Por último, a los pronósticos del tiempo venidero, que no son, naturalmente, sino conjeturas basadas en la experiencia de los tiempos pasados, y revelación sobrenatural y divina, los autores de la religión de los gentiles, en parte a base de una pretendida experiencia, en parte fundándose en una pretendida revelación, añadieron otros e innumerables supersticiosos modos de adivinación. Así se hizo creer a los hombres que encontrarían su fortuna a veces en las respuestas ambiguas o absurdas de los sacerdotes de *Delfos*, *Delos*, *Ammon* y otros famosos oráculos, cuyas respuestas se hacían deliberadamente ambiguas para que fueran adecuadas a las dos posibles eventualidades de un asunto, o absurdas por las emanaciones tóxicas del lugar, lo cual ocurre muy frecuentemente en las cavernas sulfurosas. A veces en las hojas de las sibilas, de cuyas profecías (como, acaso, la de *Nostradamus*, porque los fragmentos que ahora conservamos parecen invención de tiempos recientes) existieron varios libros muy reputados durante la República romana. A veces en las frases, desprovistas de significado, de los locos, a quienes se suponía poseídos por un espíritu divino: a esta posesión la llamaban entusiasmo, y a estos modos de predecir acontecimientos se les denominaba teomancia o profecía. A veces en el aspecto que presentaban las estrellas en su nacimiento, a lo cual se llamaba horoscopia, estimándose como una parte de la astrología judicial. A veces en sus propias esperanzas y temores, en lo llamado tumomancia o presagio. A veces en las predicciones de los magos, que pretendían conversar con los muertos, a lo cual se llamaba nigromancia, conjuro y hechicería, y no es otra cosa sino impostura y fraude. A veces en el vuelo casual o en la forma de alimentarse las aves, lo que llamaban augurio. A veces en las entrañas de los animales sacrificados, a lo que se llama *aruspicina*. A veces en los sueños; a veces en el graznar de los cuervos o el canto de los pájaros. A veces en las líneas de la cara, a lo que se llamaba *metoposcopia*; o en las líneas de la mano, *palmisteria*; o en palabras casuales, *omina*. A veces en monstruos o acciden-

tes desusados, como eclipses, cometas, meteoros raros, temblores de tierra, inundaciones, nacimientos prematuros y cosas semejantes, a lo que se llamaba *portenta* y *ostenta,* porque parecían predecir o presagiar alguna gran calamidad venidera. A veces en el mero azar, como en el acertijo de cara y cruz, o en la adivinanza del número de orificios de una criba; en el juego de elegir versos de Homero y Virgilio, y en otros vanos e innumerables conceptos análogos a los citados. Tan fácil es que los hombres crean en cosas a las cuales han dado crédito otros hombres; con donaire y destreza puede sacarse mucho partido de su miedo e ignorancia. [57]

Por esa razón los primeros fundadores y legisladores de los Estados entre los gentiles, cuya finalidad era, simplemente, mantener al pueblo en obediencia y paz, se preocuparon en todos los lugares: primero de imprimir en sus mentes la convicción de que los preceptos promulgados concernían a la religión, y no podían considerarse inspirados por su propia conveniencia, sino dictados por algún dios u otro espíritu; o bien que siendo ellos mismos de una naturaleza superior a la de los meros mortales, sus leyes podían ser admitidas más fácilmente. Así, *Numa Pompilio* pretendía recibir de la Ninfa *Egeria* las ceremonias que instituyó entre los romanos. Y el primer rey y fundador del reino del *Perú,* aseguraba que él mismo y su mujer eran hijos del Sol; y *Mahoma,* al establecer su nueva religión, presumía de tener coloquios con el espíritu divino, encarnado en un pastor. En segundo lugar, tuvieron buen cuidado de hacer creer que las cosas prohibidas por las leyes eran, igualmente, desagradables a los dioses. En tercer término de prescribir ceremonias, plegarias, sacrificios y festividades, haciendo creer que la cólera de los dioses podía ser apaciguada por tales medios; que los acontecimientos infortunados en la guerra, los grandes contagios de enfermedades, los temblores de tierra y toda clase de miserias humanas venían de la cólera de los dioses, y que esta cólera se debía a la negligencia en la adoración, o al olvido o confesión de algún detalle de las ceremonias referidas. Y aunque entre los antiguos romanos no se prohibiera la incredulidad de lo que en los poetas se escribe acerca de las penalidades y placeres después de esta vida, creencias que diversos individuos de gran

autoridad y seriedad, en dicho Estado, satirizaron abiertamente en sus *arengas*, esa creencia, sin embargo, era más estimada que la contraria.

Con estas y otras instituciones, y de conformidad con su propósito (que era la tranquilidad del Estado), lograron que el vulgo considerara que la causa de sus infortunios fincaba en la negligencia o error en las ceremonias o en su propia desobediencia a las leyes, haciéndolo, así, lo menos capaz posible de amotinarse contra sus gobernantes. Y entretenidos con la pompa y pasatiempos de los festivales públicos, hechos en honor de los dioses, no necesitaban otra cosa sino alimentos para abstenerse del descontento, la murmuración y la protesta contra el Estado. Por estas causas los romanos que habían conquistado la mayor parte del mundo entonces conocido, no tuvieron escrúpulo en tolerar una religión cualquiera en la misma ciudad de *Roma*, salvo cuando en esa religión había algo incompatible con su gobierno civil; ni leemos que fuera prohibida ninguna religión sino la de los judíos, quienes (por ser el reino privativo de Dios) consideraban ilegal reconocerse como súbditos de cualquier rey mortal o Estado. Y así podeis apreciar cómo la religión de los gentiles era una parte de su política.

Pero allí donde Dios mismo, por revelación sobrenatural, instituyó una religión, se estableció para sí mismo un reino privativo, y dio leyes no solamente para la conducta de los hombres respecto a Él, sino para lo de uno respecto a otro. Por esta razón en el reino de Dios la política y las leyes civiles son una parte de la religión, y por ello no tiene lugar alguno la [58] distinción de dominio temporal y espiritual. Ciertamente es Dios el rey de toda la Tierra, pero aun así puede ser, también, rey de una nación particular y elegida. En ello no hay incongruencia, como no la hay tampoco en que quien tiene el mando de todo un ejército, tenga, a la vez, el de un regimiento o hueste particular suya. Dios es rey de toda la tierra por su poder, pero de su pueblo escogido es rey en virtud de un pacto.

Teniendo en cuenta la manera como se ha propagado la religión, no resulta difícil comprender las causas en virtud de las cuales todo se resuelve en sus primeras semillas o princi-

pios, que son solamente la idea de una deidad y de poderes invisibles sobrenaturales. Nada puede arrancar esas semillas de la naturaleza humana, pero, en cambio, pueden suscitarse nuevas religiones, por la cultura de ciertos hombres que gozan de reputación a tales efectos.

Si advertimos que toda religión instituída se basa, en primer término, sobre la fe que una multitud tiene en cierta persona, de la cual cree no sólo que es un hombre sabio, y que labora para procurarles felicidad, sino, también, que es un hombre santo, elegido por Dios para declararle su voluntad por vía sobrenatural, se deduce necesariamente que cuando quienes tienen a su cargo el gobierno de la religión resultan sospechosos en cuanto a su sabiduría, a su sinceridad o a su amor, o cuando se muestran incapaces de producir algún signo manifiesto de la revelación divina, la religión que desean instituir resulta igualmente sospechosa, y si no existe temor al brazo civil, contradicha y repudiada.

Lo que arrebata la reputación de sabiduría a quien ha instituído una religión o a quien añade algo a una religión ya formada, es la imposición de creencias contradictorias. En efecto, no es posible que las dos partes de una contradicción sean, a la vez, verdaderas: por tanto, ordenar la creencia en cosas contradictorias es una prueba de ignorancia, que el autor revela, desacreditándose en todas las cosas propuestas como revelación sobrenatural: porque la revelación puede tenerla evidentemente sobre cosas que están por encima de la razón natural, pero nunca en contra de ella.

Lo que arrebata la reputación de sinceridad es la realización o enunciación de aquellas cosas que se manifiestan como signos de que la creencia reclamada de otro hombre no es compartida por ellos mismos. Por tal causa, todo cuanto se hace o dice se denomina escandaloso, porque no son sino obstáculos que hacen caer a los hombres en la vía de la religión; tales son la injusticia, la crueldad, la hipocresía, la avaricia y la lujuria. Porque ¿quién creerá que quien hace ordinariamente cosas que tienen uno de esos orígenes, piense que exista algún poder invisible que haya de ser temido y que asuste a los otros por faltas menores?

Lo que arrebata la reputación de amor es advertir que se persiguen fines particulares: por ejemplo, cuando la fe que se exige de otros, conduce o parece conducir a la adquisición de dominio, ri- [59] quezas, dignidad o placer seguro, sólo o especialmente para quien exige. Porque lo que procura beneficio para sí mismo, se juzga realizado para sí propio y no por el amor de los demás.

Por último, el testimonio que los hombres pueden rendir de su vocación divina no puede ser otro sino la realización de milagros, o la auténtica profecía (que es también un milagro), o la extraordinaria felicidad. Por consiguiente, sobre los artículos de religión formulados por quien hizo milagros, los añadidos por quien no prueba su vocación divina con algún hecho milagroso, no logran inspirar una fe mayor que la que la costumbre y la ley de los lugares en que han sido educados, les procura. Porque en las cosas naturales, los hombres juiciosos requieren signos sobrenaturales (que son milagros), antes de mostrar una íntima y cordial aquiescencia.

Todas esas causas de debilitación de la fe humana aparecen de modo manifiesto en los ejemplos siguientes. Primero tenemos el ejemplo de los hijos de Israel, los cuales, cuando *Moisés*, que había probado su vocación divina por medio de milagros y por la feliz conducción de que les hizo objeto al salir de *Egipto*, se ausentó durante cuarenta días, se rebelaron contra el culto verdadero de Dios, recomendado a ellos por Moisés, e instituyendo *como Dios un becerro de oro, cayeron en la idolatría de los egipcios, de quienes acababan de ser libertados. Y luego, después de muertos *Moisés*, *Aarón* y *Josué*, y la generación que había visto las grandes obras de Dios en Israel, *surgió otra generación que adoró a *Baal*. Así que al fallar los milagros falló la fe.

En otra ocasión, cuando los hijos de *Samuel*, *constituídos por su padre como jueces en *Bersabé*, recibieron presentes y emitieron un fallo injusto, el pueblo de Israel rehusó seguir teniendo a Dios por su rey, de modo distinto a como era rey de otro pueblo; y por ello exigieron de *Samuel* que les eligiera un rey tal como lo tenían en otras naciones. Así que, fallando la justicia, falló también la fe, hasta el punto de

que los israelitas depusieron a su Dios de la soberanía que tenía sobre ellos.

Al implantarse la religión cristiana, cesaron los oráculos en todos los lugares del Imperio romano, y creció portentosamente, día por día, el número de cristianos, por la predicación de los apósteles y evangelistas; una gran parte de este éxito puede atribuirse razonablemente al desprecio que los sacerdotes de los paganos de aquel tiempo habían merecido por sus impurezas, por su avaricia y por su condescendencia con los príncipes. Así, también, la religión de la iglesia de *Roma* fue, por la misma causa, parcialmente abolida en Inglaterra y en algunas otras partes de la cristiandad: en efecto, cuando falla la virtud de los pastores, falla la fe del pueblo. En parte se debió a la introducción de la filosofía y de la doctrina de *Aristóteles* en la religión, por los escolásticos, pues de ello se derivaron tales contradicciones y absurdos, que el clero cayó en una reputación de ignorancia y de intención fraudulenta, lo cual hizo que el pueblo propendiera a rebelarse contra él, bien fuera contra la voluntad de sus propios príncipes, como en *Francia* y *Holanda*, o con su aquiescencia, como en *Inglaterra*. [60]

Por último, entre los puntos declarados por la iglesia de Roma como necesarios para la salvación, existen tantos que manifiestamente van en ventaja del Papa y de sus súbditos espirituales que residen en los territorios de otros príncipes cristianos, que si no hubiera sido por la pugna entre tales príncipes, hubieran podido escluir toda autoridad extraña, sin guerra ni perturbaciones, con la misma facilidad que ocurrió en Inglaterra. Porque ¿habrá alguien que no advierta a quién beneficia el creer que un rey no tiene su autoridad de Cristo sino cuando un obispo lo corona? ¿Que un rey, si es sacerdote, no puede contraer matrimonio? ¿Que si un rey ha nacido o no de un matrimonio legal, es asunto que deba juzgarse por la autoridad de *Roma*? ¿Que los súbditos puedan verse liberados de su promesa si la Corte de *Roma* juzgó al rey como hereje? ¿Que un rey, como *Chilperico* de *Francia*, pueda ser depuesto por un Papa, como el Papa *Zacarías*, sin causa alguna, y entregado su reino a uno de sus súbditos? ¿Que el clero secular y regular esté exento, en lo criminal,

de la jurisdicción de su rey? O ¿no se advertirá en provecho de quién redundan los emolumentos del altar y de las indulgencias, con otros signos de interés privado, suficientes para matar la fe más viva, si, como ya he dicho, no estuvieran más sostenidos por el poder civil que por la opinión sustentada acerca de la santidad, sabiduría o probidad de sus maestros? Así, puedo atribuir todos los cambios de religión en el mundo a una sola y única causa, es decir, a los sacerdotes inconvenientes, y no sólo entre los católicos sino incluso en esta iglesia que tanto ha presumido de reforma.

CAPITULO XIII

De la CONDICIÓN NATURAL *del Género Humano, en lo que Concierne a su Felicidad y su Miseria*

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en [61] aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que

si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. [62]

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohibe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla. [63]

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero;

pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de *América*, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra. Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío;* sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes. [64]

CAPITULO XIV

De la Primera y de la Segunda LEYES NATURALES, *y de los* CONTRATOS

El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza *(lex naturalis)* es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohibe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, *precisa* distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus

enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.* La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla.* La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.*

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y* [65] *defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.* En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendais que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos.* Y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

Renunciar un *derecho* a cierta cosa es *despojarse* a sí mismo de la *libertad* de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio

derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien, es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario.

Se abandona un derecho bien sea por simple renunciación o por transferencia a otra persona. Por *simple* renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia. Por TRANSFERENCIA cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, dícese que está OBLIGADO O LIGADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho. *Debe* aquél, y es su deber, no hacer nulo por su voluntad este acto. Si el impedimento sobreviene, prodúcese INJUSTICIA O INJURIA, puesto que es *sine jure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba *absurdo*. Considérase, en efecto, absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho. El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia, o de que ha renunciado o transferido la cosa a quien la acepta. Estos signos son o bien meras palabras o simples acciones; o (como a menudo ocurre) las dos cosas, acciones y palabras. Unas y otras cosas son los LAZOS por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura.

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, [66] o por algún otro bien que de ello espera. Trátase, en efecto, de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es *algún*

bien para sí mismo. Existen, así, ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte. En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que dichos signos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones.

La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO.

Existe una diferencia entre transferencia del derecho a la cosa, y transferencia o tradición, es decir, entrega de la cosa misma. En efecto, la cosa puede ser entregada a la vez que se transfiere el derecho, como cuando se compra y vende con dinero contante y sonante, o se cambian bienes o tierras. También puede ser entregada la cosa algún tiempo después.

Por otro lado, uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama PACTO O CONVENIO. O bien ambas partes pueden contratar ahora para cumplir después: en tales casos, como a quien ha de cumplir una obligación en tiempo venidero se le otorga un crédito, su cumplimiento se llama *observancia de promesa*, o fe; y la falta de cumplimiento, cuando es voluntaria, *violación de fe*.

Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que

una de las partes transfiere, con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o para liberar su ánimo de la pena de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de DONACIÓN, LIBERALIDAD o GRACIA: todas estas palabras significan una y la misma cosa.

Los signos del contrato son o bien *expresos* o *por inferencia*. Son signos expresos las palabras enunciadas con la inteligencia de lo que significan. Tales palabras son o bien de tiempo *presente* o *pasado*, como *yo doy*, *yo otorgo*, *yo he dado*, *yo he otorgado*, *yo quiero que esto sea tuyo*; o de carácter futuro, como *yo daré*, *yo otorgaré*: estas palabras de carácter futuro entrañan una PROMESA.

Los signos por inferencia son, a veces, consecuencia de las palabras, [67] a veces consecuencia del silencio, a veces consecuencia de acciones, a veces consecuencia de abstenerse de una acción. En términos generales, en cualquier contrato un signo por inferencia es todo aquello que de modo suficiente arguye la voluntad del contratante.

Las simples palabras, cuando se refieren al tiempo venidero y contienen una mera promesa, son un signo insuficiente de liberalidad y, por tanto, no son obligatorias. En efecto, si se refieren al tiempo venidero, como: *Mañana daré*, son un signo de que no he dado aún, y, por consiguiente, de que mi derecho no ha sido transferido, sino que se mantiene hasta que lo transfiera por algún otro acto. Pero si las palabras hacen relación al tiempo presente o pasado, como: *Yo he dado o doy para entregar mañana*, entonces mi derecho de mañana se cede hoy, y esto ocurre por virtud de las palabras, aunque no existe otro argumento de mi voluntad. Y existe una gran diferencia entre la significación de estas frases: *Volo hoc tuum esse cras*, y *Cras dabo*; es decir, entre *Yo quiero que esto sea tuyo mañana* y *Yo te lo daré mañana*. Porque la frase *Yo quiero*, en la primera expresión, significa un acto de voluntad presente, mientras que en la última significa la promesa de un acto de voluntad, venidero. En consecuencia, las primeras palabras son de presente, pero transfieren un derecho futuro; las últimas son de futuro, pero nada transfieren. Ahora bien, si, además

de las palabras, existen otros signos de la voluntad de transferir un derecho, entonces, aunque la donación sea libre, puede considerarse otorgada por palabras de futuro. Si una persona ofrece un premio para el primero que llegue a una determinada meta, la donación es libre, y aunque las palabras se refieran al futuro, el derecho se transfiere, porque si el interesado no quisiera que sus palabras se entendiesen de ese modo, no las hubiera enunciado así.

En los contratos transfiérese el derecho no sólo cuando las palabras son de tiempo presente o pasado, sino cuando pertenecen al futuro, porque todo contrato es mutua traslación o cambio de derecho. Por consiguiente, quien se limita a prometer, porque ha recibido ya el beneficio de aquel a quien promete, debe considerarse que accede a transferir el derecho si su propósito hubiera sido que sus palabras se comprendiesen de modo diverso, el otro no hubiera efectuado previamente su prestación. Por esta causa en la compra y en la venta, y en otros actos contractuales, una promesa es equivalente a un pacto, y tal razón es obligatoria.

Decimos que quien cumple primero un contrato MERECE lo que ha de recibir en virtud del cumplimiento del contrato por su partenario, recibiendo ese cumplimiento como algo debido. Cuando se ofrece a varios un premio, para entregarlo solamente al ganador, o se arrojan monedas en un grupo, para que de ellas se aproveche quien las coja, entonces se trata de una liberalidad, y el hecho de ganar o de tomar las referidas cosas, es *merecerlas* y tenerlas como COSA DEBIDA, porque el derecho se transfiere al proponer el premio o al arrojar las monedas, aunque no quede determinado el beneficiario, sino cuando el certamen se realiza. Pero entre estas dos clases de mérito existe la diferencia de que en el contrato yo merezco en virtud de mi propia aptitud, y de la necesidad de los contratantes, mientras que en el caso de la liberalidad, mi mérito solamente deriva de la generosidad del donante. En el contrato yo merezco de los contratantes que se despojen de su derecho [68] mientras que en el caso de la donación yo no merezco que el donante renuncie a su derecho, sino que, una vez desposeído de él, ese derecho sea mío, más bien que de otros. Tal me parece ser el significado de la distinción esco-

lástica entre *meritum congrui* y *meritum condigni*. En efecto, habiendo prometido la Omnipotencia divina el Paraíso a aquellos hombres (cegados por los deseos carnales) que pueden pasar por este mundo de acuerdo con los preceptos y limitaciones prescritos por Él, dícese que quienes así proceden merecen el Paraíso *ex congruo*. Pero como nadie puede demandar un derecho a ello por su propia rectitud o por algún poder que en sí mismo posea, sino, solamente, por la libre gracia de Dios, se afirma que nadie puede merecer el Paraíso *ex condigno*. Tal creo que es el significado de esa distinción; pero como los que sobre ello discuten no están de acuerdo acerca de la significación de sus propios términos técnicos, sino en cuanto les son útiles, no afirmaría yo nada a base de tales significados. Sólo una cosa puedo decir: cuando un don se entrega definitivamente como premio a disputar, quien gana puede reclamarlo, y merece el premio, como cosa debida.

Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquiera sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo. En efecto, quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia.

Pero en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así.

La causa del temor que invalida semejante pacto, debe ser, siempre, algo que emana del pacto establecido, como algún hecho nuevo u otro signo de la voluntad de no cumplir: en ningún otro caso puede considerarse nulo el pacto. En efecto, lo que no puede impedir a un hombre prometer, no puede admitirse que sea un obstáculo para cumplir.

Quien transfiere un derecho transfiere los medios de disfrutar de él, mientras está bajo su dominio. Quien vende una tierra, se comprende que cede la hierba y cuanto crece sobre aquélla. Quien vende un molino no puede desviar la corriente que lo mueve. Quienes dan a un hombre el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un ejército, y de pagar magistrados para la administración de justicia.

Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna [69] traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por ello no hay pacto, sin excepción alguna.

Hacer pactos con Dios es imposible, a no ser por mediación de aquellos con quienes Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por quienes en su nombre gobiernan: de otro modo no sabríamos si nuestros pactos han sido o no aceptados. En consecuencia, quienes hacen voto de alguna cosa contraria a una ley de naturaleza, lo hacen en vano, como que es injusto libertarse con votos semejantes. Y si alguna cosa es ordenada por la ley de naturaleza, lo que obliga no es el voto, sino la ley.

La materia u objeto de un pacto es, siempre, algo sometido a deliberación (en efecto, el pacto es un acto de la voluntad, es decir, un acto —el último acto— de deliberación); así se comprende que sea siempre algo venidero que se juzga posible de realizar por quien pacta.

En consecuencia, prometer lo que se sabe que es imposible, no es pacto. Pero si se prueba ulteriormente como imposible algo que se consideró como posible en un principio, el pacto es válido y obliga (si no a la cosa misma, por lo menos a su valor); o, si esto es imposible, a la obligación manifiesta de cumplir tanto como sea posible; porque nadie está obligado a más.

De dos maneras quedan los hombres liberados de sus pactos: por cumplimiento o por remisión de los mismos. El cumplimiento es el fin natural de la obligación; la remisión es la restitución de la libertad, puesto que consiste en una retransferencia del derecho en que la obligación consiste.

Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. En efecto, se trata de un pacto en que uno recibe el beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones, a cambio de ello; por consiguiente, donde (como ocurre en la condición de naturaleza pura y simple) no existe otra ley que prohiba el cumplimiento, el pacto es válido. Por esta causa los prisioneros de guerra que se comprometen al pago de su rescate, están obligados a abonarlo. Y si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla, a menos (como antes ya hemos dicho) que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra. Incluso en los Estados, si yo me viese forzado a librarme de un ladrón prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la Ley civil me exonerara de ello. Porque todo cuanto yo puedo hacer legalmente sin obligación, puedo estipularlo también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo.

Un pacto anterior anula otro ulterior. En efecto, cuando uno ha transferido su derecho a una persona en el día de hoy, no puede transferirlo a otra, mañana; por consiguiente, la última promesa no se efectúa conforme a derecho; es decir, es nula.

Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues, tal como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse [70] de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto. En

efecto, aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: *Si no hago esto o aquello, matadme;* no puede pactar esto otro: *Si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengais a matarme.* El hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste. Y la certidumbre de ello está reconocida por todos, del mismo modo que se conduce a los criminales a la prisión y a la ejecución, entre hombres armados, a pesar de que tales criminales han reconocido la ley que les condena.

Por la misma razón es inválido un pacto para acusarse a sí mismo, sin garantía de perdón. En efecto, es condición de naturaleza que cuando un hombre es juez no existe lugar para la acusación. En el Estado civil, la acusación va seguida del castigo, y, siendo fuerza, nadie está obligado a tolerarlo sin resistencia. Otro tanto puede asegurarse respecto de la acusación de aquellos por cuya condena queda un hombre en la miseria, como, por ejemplo, por la acusación de un padre, esposa o bienhechor. En efecto, el testimonio de semejante acusador, cuando no ha sido dado voluntariamente, se presume que está corrompido por naturaleza, y, como tal, no es admisible: en consecuencia, cuando no se ha de prestar crédito al testimonio de un hombre, éste no está obligado a darlo. Así, las acusaciones arrancadas por medio de tortura no se reputan como testimonios. La tortura sólo puede usarse como medio de conjetura y esclarecimiento en un ulterior examen y busca de la verdad. Lo que en tal caso se confiesa tiende, sólo, a aliviar al torturado, no a informar a los torturadores: por consiguiente, no puede tener el crédito de un testimonio suficiente. En efecto, quien se entrega a sí mismo como resultado de una acusación, verdadera o falsa, lo hace para tener el derecho de conservar su propia vida.

Como la fuerza de las palabras, débiles —como antes advertí— para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus pactos, es muy pequeña, existen en la naturaleza humana dos elementos auxiliares que cabe imaginar para robustecerla. Unos temen las consecuencias de quebrantar su palabra, o sienten la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella. Este último caso implica una generosidad que raramente se encuen-

tra, en particular en quienes codician riquezas, mando o placeres sensuales; y ellos son la mayor parte del género humano. La pasión que mueve esos sentimientos es el miedo, sentido hacia dos objetos generales: uno, el poder de los espíritus invisibles; otro, el poder de los hombres a quienes con ello se perjudica. De estos dos poderes, aunque el primero sea más grande, el temor que inspira el último es, comúnmente, mayor. El temor del primero es, en cada ser humano, su propia religión, implantada en la naturaleza del hombre antes que la sociedad civil. Con el último no ocurre así, o, por lo menos, no es motivo bastante para imponer a los hombres el cumplimiento de sus promesas, porque en la condición de mera naturaleza, la desigualdad del poder no se discierne sino en la eventualidad de la lucha. Así, en el tiempo anterior a la sociedad civil, o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz, estipulado contra las tentaciones de la avaricia, de la ambición, de las pasiones o de otros poderosos deseos, sino el temor de este poder invisible al que todos veneran como a un dios, y al que todos temen como vengador de su perfidia. Por consiguiente, todo cuanto puede hacerse [71] entre dos hombres que no están sujetos al poder civil, es inducirse uno a otro a jurar por el Dios que temen. Este JURAMENTO es *una forma de expresión, agregada a una promesa por medio de la cual quien promete significa que, en el caso de no cumplir, renuncia a la gracia de su Dios, y pide que sobre él recaiga su venganza.* La forma del juramento pagano era ésta: *Que Júpiter me mate, como yo mato a este animal.* Nuestra forma es ésta: *Si hago esto y aquello, válgame Dios.* Y así, por los ritos y ceremonias que cada uno usa en su propia religión, el temor de quebrantar la fe puede hacerse más grande.

De aquí se deduce que un juramento efectuado según otra forma o rito, es vano para quien jura, y no es juramento. Y no puede jurarse por cosa alguna si el que jura no piensa en Dios. Porque aunque, a veces, los hombres suelen jurar por sus reyes, movidos por temor o adulación, con ello no dan a entender sino que les atribuyen honor divino. Por otro lado, jurar por Dios, innecesariamente, no es sino profanar su nombre; y jurar por otras cosas, como los hombres hacen habi-

tualmente en sus coloquios, no es jurar, sino practicar una impía costumbre, fomentada por el exceso de vehemencia en la conversación.

De aquí se infiere que el juramento nada añade a la obligación. En efecto, cuando un pacto es legal, obliga ante los ojos de Dios, lo mismo sin juramento que con él: cuando es ilegal, no obliga en absoluto, aunque esté confirmado por un juramento.

CAPITULO XV

De Otras Leyes de Naturaleza

De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: *Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado.* Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es *injusto.* La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto.* En consecuencia, lo que no es injusto es *justo.*

Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes (como hemos dicho en el capítulo anterior), son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan [72] del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado. Eso mismo puede dedu-

deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*. Por tanto, donde no hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.

Los necios tienen la convicción íntima de que no existe esa cosa que se llama justicia, y, a veces, lo expresan también paladinamente, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él imagina conducente a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, no implica proceder contra la razón, cuando conduce al beneficio propio. No se niega con ello que existan pactos, que a veces se quebranten y a veces se observen; y que tal quebranto de los mismos se denomine injusticia, y justicia a la observancia de ellos. Solamente se discute si la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (ya que los necios íntimamente creen que Dios no existe) no puede cohonestarse, a veces, con la razón que dicta a cada uno su propio bien, y particularmente cuando conduce a un beneficio tal, que sitúe al hombre en condición de despreciar no solamente el ultraje y los reproches, sino también el poder de otros hombres. El reino de Dios puede ganarse por la violencia: pero ¿qué ocurriría si se pudiera lograr por la violencia injusta? ¿Iría contra la razón obtenerlo así, cuando es imposible que de ello resulte algún daño para sí propio? Y si no va contra la razón, no va contra la justicia: de otro modo la justicia no puede ser aprobada como cosa buena. A base de razonamientos como éstos, la perversidad triunfante ha logrado el nombre de virtud, y algunos que en todas las demás cosas desaprobaron la violación de la fe, la han consi-

derado tolerable cuando se trata de ganar un reino. Los paganos creían que *Saturno* había sido depuesto por su hijo *Júpiter;* pero creían, también, que el mismo Júpiter era el vengador de la injusticia. Algo análogo se encuentra en un escrito jurídico, en los comentarios de Coke, sobre *Litleton,* cuando afirma lo siguiente: Aunque el legítimo heredero de la corona esté convicto de traición, la corona debe corresponderle, sin embargo; pero *eo instante* la deposición tiene que ser formulada. De estos ejemplos, cualquiera podría inferir con razón que si el heredero aparente de un reino da muerte al rey actual, aunque sea su padre, podrá denominarse a este acto injusticia, o dársele cualquier otro nombre, pero nunca podrá decirse que va contra la razón, si se advierte que todas las acciones voluntarias del hombre tienden al beneficio del mismo, y que se consideran como más razonables aquellas acciones que más fácilmente conducen a sus [73] fines. No obstante, bien clara es la falsedad de este especioso razonamiento.

No podrían existir, pues, promesas mutuas, cuando no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes, como ocurre en el caso de que no exista un poder civil erigido sobre quienes prometen; semejantes promesas no pueden considerarse como pactos. Ahora bien, cuando una de las partes ha cumplido ya su promesa, o cuando existe un poder que le obligue al cumplimiento, la cuestión se reduce, entonces, a determinar si es o no contra la razón; es decir, contra el beneficio que la otra parte obtiene de cumplir y dejar de cumplir. Y yo digo que no es contra razón. Para probar este aserto, tenemos que considerar: Primero, que si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él, pueda cambiarlo, al acaecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable o juicioso su acto. En segundo lugar, que en situación de guerra, cuando cada hombre es un enemigo para los demás, por la falta de un poder común que los mantenga a todos a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le

ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error. Estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de seguridad: el resultado es que, si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos a base del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación; y así, todas aquellas personas que no contribuyen a su destrucción, sólo perdonan por ignorancia de lo que a ellos mismos les conviene.

Por lo que respecta a ganar, por cualquier medio, la segura y perpetua felicidad del cielo, dicha pretensión es frívola: no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado.

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, se enseña a otros a hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohibe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza.

Algunos van más lejos todavía, y no quieren que la ley de naturaleza implique aquellas reglas que conducen a la conservación de la vida humana sobre la tierra, sino para alcanzar una felicidad eterna después de la muerte. Piensan que el quebrantamiento del pacto puede conducir a ello, y en consecuencia son justos y razonables (son así quienes piensan que es un acto [74] meritorio matar o deponer, o rebelarse contra el poder soberano constituído sobre ellos, por su propio consentimiento). Ahora bien, como no existe conocimiento natural del estado del hombre después de la muerte, y mucho menos de la recompensa que entonces se dará a quienes quebran-

ten la fe, sino solamente una creencia fundada en lo que dicen otros hombres que están en posesión de conocimientos sobrenaturales por medio directo o indirecto, quebrantar la fe no puede denominarse un precepto de la razón o de la Naturaleza.

Otros, estando de acuerdo en que es una ley de naturaleza la observancia de la fe, hacen, sin embargo, excepción de ciertas personas, por ejemplo, de los herejes y otros que no acostumbran a cumplir sus pactos. También esto va contra la razón, porque si cualquiera falta de un hombre fuera suficiente para liberarle del pacto que con él hemos hecho, la misma causa debería, razonablemente, haberle impedido hacerlo.

Los nombres de justo e injusto, cuando se atribuyen a los hombres, significan una cosa, y otra distinta cuando se atribuyen a las acciones. Cuando se atribuyen a los hombres implican conformidad o disconformidad de conducta, con respecto a la razón. En cambio, cuando se atribuyen a las acciones, significan la conformidad o disconformidad con respecto a la razón, no ya de la conducta o género de vida, sino de los actos particulares. En consecuencia, un hombre justo es aquel que se preocupa cuanto puede de que todas sus acciones sean justas; un hombre injusto es el que no pone ese cuidado. Semejantes hombres suelen designarse en nuestro lenguaje como hombres rectos y hombres que no lo son, si bien ello significa la misma cosa que justo e injusto. Un hombre justo no perderá este título porque realice una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasiones repentinas, o de errores respecto a las cosas y las personas; tampoco un hombre injusto perderá su condición de tal por las acciones que haga u omita por temor, ya que su voluntad no se sustenta en la justicia, sino en el beneficio aparente de lo que hace. Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando la justicia se llama virtud, y la injusticia vicio.

Ahora bien, la justicia de las acciones hace que a los hombres no se les denomine justos, sino *inocentes;* y la injusticia

de las mismas (lo que se llama injuria) hace que les sea asignada la calificación de *culpables*.

A su vez, la injusticia de la conducta es la disposición o aptitud para hacer injurias; es injusticia antes de que se proceda a la acción, y sin esperar a que un individuo cualquiera sea injuriado. Ahora bien, la injusticia de una acción (es decir, la injuria) supone una persona individual injuriada; en concreto, aquella con la cual se hizo el pacto. Por tanto, en muchos casos, la injuria es recibida por un hombre y el daño da de rechazo sobre otro. Tal es el caso que ocurre cuando el dueño ordena a su criado que entregue dinero a un extraño. Si esta orden no se realiza, la injuria se hace al dueño a quien se había obligado a obedecer, pero el daño redunda en perjuicio del extraño, respecto al cual el criado no tenía obligación, y a quien, por consiguiente, no podía injuriar. Así en los Estados [75] los particulares pueden perdonarse unos a otros sus deudas, pero no los robos u otras violencias que les perjudiquen: en efecto, la falta de pago de una deuda constituye una injuria para los interesados, pero el robo y la violencia son injurias hechas a la personalidad de un Estado.

Cualquiera cosa que se haga a un hombre, de acuerdo con su propia voluntad, significada a quien realiza el acto, no es una injuria para aquél. En efecto, si quien la hace no ha renunciado, por medio de un pacto anterior, su derecho originario a hacer lo que le agrade, no hay quebrantamiento del pacto y, en consecuencia, no se le hace injuria. Y si, por lo contrario, ese pacto anterior existe, el hecho de que el ofendido haya expresado su voluntad respecto de la acción, libera de ese pacto, y, por consiguiente, no constituye injuria.

Los escritores dividen la justicia de las acciones en *conmutativa* y *distributiva:* la primera, dicen, consiste en una proporción aritmética, la última en una proporción geométrica. Por tal causa sitúan la justicia conmutativa en la igualdad de valor de las cosas contratadas, y la distributiva en la distribución de iguales beneficios a hombres de igual mérito. Según eso sería injusticia vender más caro que compramos, o dar a un hombre más de lo que merece. El valor de todas las cosas contratadas se mide por la apetencia de los contratantes, y, por consiguiente, el justo valor es el que convienen en dar.

El mérito (aparte de lo que es según el pacto, en el que el cumplimiento de una parte hace acreedor al cumplimiento por la otra, y cae bajo la justicia conmutativa, y no distributiva) no es debido por justicia, sino que constituye solamente una recompensa de la gracia. Por tal razón no es exacta esta distinción en el sentido en que suele ser expuesta. Hablando con propiedad, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, es decir, el cumplimiento de un pacto en materia de compra o venta; o el arrendamiento y la aceptación de él; el prestar y el pedir prestado; el cambio y el trueque, y otros actos contractuales.

Justicia distributiva es la justicia de un árbitro, esto es, el acto de definir lo que es justo. Mereciendo la confianza de quienes lo han erigido en árbitro, si responde a esa confianza, se dice que distribuye a cada uno lo que le es propio: ésta es, en efecto, distribución justa, y puede denominarse (aunque impropiamente) justicia distributiva, y, con propiedad mayor, equidad, la cual es una ley de naturaleza, como mostraremos en lugar adecuado.

Del mismo modo que la justicia depende de un pacto antecedente, depende la GRATITUD de una gracia antecedente, es decir, de una liberalidad anterior. Esta es la cuarta ley de naturaleza, que puede expresarse en esta forma: *Que quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello.* En efecto, nadie da sino con intención de hacerse bien a sí mismo, porque la donación es voluntaria, y el objeto de todos los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien. Si los hombres advierten que su propósito ha de quedar frustrado, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni, por consiguiente, de mutua ayuda, ni de reconciliación de un hombre con otro. Y así continuará permaneciendo todavía en situación de *guerra,* lo cual es contrario a la ley primera y fundamental de naturaleza que ordena a los hombres *buscar la paz.* El quebrantamiento de esta ley [76] se llama *ingratitud,* y tiene la misma relación con la gracia que la injusticia tiene con la obligación derivada del pacto.

Una quinta ley de naturaleza es la COMPLACENCIA, es decir, *que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás*. Para comprender esta ley podemos considerar que existe en los hombres aptitud para la sociedad, una diversidad de la naturaleza que surge de su diversidad de afectos; algo similar a lo que advertimos en las piedras que se juntan para construir un edificio. En efecto, del mismo modo que cuando una piedra con su aspereza e irregularidad de forma, quita a las otras más espacio del que ella misma ocupa, y por su dureza resulta difícil hacerla plana, lo cual impide utilizarla en la construcción, es eliminada por los constructores como inaprovechable y perturbadora: así también un hombre que, por su aspereza natural, pretendiera retener aquellas cosas que para sí mismo son superfluas y para otros necesarias, y que en la ceguera de sus pasiones no pudiera ser corregido, debe ser abandonado o expulsado de la sociedad como hostil a ella. Si advertimos que cada hombre, no sólo por derecho sino por necesidad natural, se considera apto para proponerse y obtener cuanto es necesario para su conservación, quien se oponga a ello por superfluos motivos, es culpable de la lucha que sobrevenga, y, por consiguiente, hace algo que es contrario a la ley fundamental de naturaleza que ordena *buscar la paz*. Quienes observan esta ley pueden ser llamados SOCIABLES (los latinos los llamaban *commodi*): lo contrario de sociable es *rígido, insociable, intratable*.

Una sexta ley de naturaleza es la siguiente: *Que, dando garantía del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose, deseen ser perdonados.* En efecto, el perdón no es otra cosa sino garantía de paz, la cual cuando se garantiza a quien persevera en su hostilidad, no es paz, sino miedo; no garantizada a aquel que da garantía del tiempo futuro, es signo de aversión a la paz y, por consiguiente, contraria a la ley de naturaleza.

Una séptima ley es *que en las venganzas* (es decir, en la devolución de mal por mal) *los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero.* En virtud de ella nos es prohibido infligir castigos con cualquier otro designio que el de corregir al ofensor o servir de guía a los demás. Así, esta ley es consiguiente a la anterior

a ella, que ordena el perdón a base de la seguridad del tiempo futuro. En cambio, la venganza sin respeto al ejemplo y al provecho venidero es un triunfo o glorificación a base del daño que se hace a otro, y no tiende a ningún fin, porque el fin es siempre algo venidero, y una glorificación que no se propone ningún fin es pura vanagloria y contraria a la razón; y hacer daño sin razón tiende a engendrar la guerra, lo cual va contra la ley de Naturaleza y, por lo común, se distingue con el nombre de *crueldad*.

Como todos los signos de odio o de disputa provocan a la lucha, hasta el punto de que muchos hombres prefieren más bien aventurar su vida que renunciar a la venganza, en octavo lugar podemos establecer como ley de naturaleza el precepto de que *ningún hombre, por medio de actos, palabras, continente o gesto manifieste odio o desprecio a otro*. El quebrantamiento de esta ley se denomina comúnmente *contumelia*.

La cuestión relativa a cuál es el mejor hombre, no tiene lugar en la condición de mera naturaleza, ya que en ella, como anteriormente hemos manifestado, todos los hombres son iguales. [77] La desigualdad que ahora exista ha sido introducida por las leyes civiles. Yo sé que *Aristóteles*, en el primer libro de su Política, para fundamentar su doctrina, considera que los hombres son, por naturaleza, unos más aptos para mandar, a saber, los más sabios (entre los cuales se considera él mismo por su filosofía); otros, para servir (refiriéndose a aquellos que tienen cuerpos robustos, pero que no son filósofos como él); como si la condición de dueño y de criado no fueran establecidas por consentimiento entre los hombres, sino por diferencias de talento, lo cual no va solamente contra la razón, sino también contra la experiencia. En efecto, pocos son tan insensatos que no estimen preferible gobernar ellos mismos que ser gobernados por otros; ni los que a juicio suyo son sabios y luchan, por la fuerza, con quienes desconfían de su propia sabiduría, alcanzan siempre, o con frecuencia, o en la mayoría de los casos, la victoria. Si la Naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no

entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales. Y en consecuencia, como novena ley de naturaleza sitúo ésta: *que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza.* El quebrantamiento de este precepto es el *orgullo.*

De esta ley depende otra: *que al iniciarse condiciones de paz, nadie exija reservarse algún derecho que él mismo no se avendría a ver reservado por cualquier otro.* Del mismo modo que es necesario para todos los hombres que buscan la paz renunciar a ciertos derechos de naturaleza, es decir, no tener libertad para hacer todo aquello que les plazca, es necesario también, por otra parte, para la vida del hombre, retener alguno de esos derechos, como el de gobernar sus propios cuerpos, el de disfrutar del aire, del agua, del movimiento, de las vías para trasladarse de un lugar a otro, y todas aquellas otras cosas sin las cuales un hombre no puede vivir o por lo menos no puede vivir bien. Si en este caso, al establecerse la paz, exigen los hombres para sí mismos aquello que no hubieran reconocido a los demás, contrarían la ley precedente, la cual ordena el reconocimiento de la igualdad natural, y, en consecuencia, también, contra la ley de Naturaleza. Quienes observan esta ley, los denominamos *modestos,* y quienes la infringen, *arrogantes.* Los griegos llamaban πλεονεξία a la violación de esta ley: ese término implica un deseo de tener una porción superior a la que corresponde.

Por otra parte, *si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos,* es un precepto de la ley de naturaleza *que proceda con equidad entre ellos.* Sin esto, sólo la guerra puede determinar las controversias de los hombres. Por tanto, quien es parcial en sus juicios, hace cuanto está a su alcance para que los hombres aborrezcan el recurso a jueces y árbitros y, por consiguiente (contra la ley fundamental de naturaleza), esto es causa de guerra.

La observancia de esta ley que ordena una distribución igual, a cada hombre, de lo que por razón le pertenece, se denomina EQUIDAD y, como antes he dicho, justicia distributiva: su violación, *acepción de personas,* προσωποληψία.

De ello se sigue otra ley: *que aquellas cosas que no pueden ser divididas se disfruten en común, si pueden serlo; y si la*

cantidad de la cosa lo permite, sin límite; en otro caso, proporcionalmente al número de quienes tienen derecho a ello. De otro modo la distribución es desigual y contraria a la equidad. [78]

Ahora bien, existen ciertas cosas que no pueden dividirse ni disfrutarse en común. Entonces, la ley de naturaleza que prescribe equidad, requiere que el *derecho absoluto, o bien (siendo el uso alterno) la primera posesión, sea determinada por la suerte.* Esa distribución igual es ley de naturaleza, y no pueden imaginarse otros medios de equitativa distribución.

Existen dos clases de suerte: *arbitral* y *natural.* Es arbitral la que se estipula entre los competidores: la natural es o bien *primogenitura* (lo que los griegos llaman Κληρονομία, lo cual significa *dado por suerte*) o *primer establecimiento.* En consecuencia, aquellas cosas que no pueden ser disfrutadas en común ni divididas, deben adjudicarse al primer poseedor, y en algunos casos al primogénito como adquiridas por suerte.

Es también una ley de naturaleza que *a todos los hombres que sirven de mediadores en la paz se les otorgue salvoconducto.* Porque la ley que ordena la paz como *fin,* ordena la intercesión, como *medio,* y para la intercesión, el medio es el salvoconducto.

Aunque los hombres propendan a observar estas leyes voluntariamente, siempre surgirán cuestiones concernientes a una acción humana: primero, de si se hizo o no se hizo; segundo, de si, una vez realizada, fue o no contra la ley. La primera de estas dos cuestiones se denomina cuestión de *hecho;* la segunda, cuestión de *derecho.* En consecuencia, mientras las partes en disputa no se avengan mutuamente a la sentencia de otro, no podrá haber paz entre ellas. Este otro, a cuya sentencia se someten, se llama ÁRBITRO. Y por ello es ley de naturaleza *que quienes están en controversia, sometan su derecho al juicio de su árbitro.*

Considerando que se presume que cualquier hombre hará todas las cosas de acuerdo con su propio beneficio, nadie es árbitro idóneo en su propia causa; y como la igualdad permite a cada parte igual beneficio, a falta de árbitro adecuado, si uno es admitido como juez, también debe admitirse el otro; y así

subsiste la controversia, es decir, la causa de guerra, contra la ley de naturaleza.

Por la misma razón, en una causa cualquiera nadie puede ser admitido como árbitro si para él resulta aparentemente un mayor provecho, honor o placer, de la victoria de una parte que de la de otra; porque entonces recibe una liberalidad (y una liberalidad inconfesable); y nadie puede ser obligado a confiar en él. Y ello es causa también de que se perpetúe la controversia y la situación de guerra, contrariamente a la ley de naturaleza.

En una controversia de *hecho,* como el juez no puede creer más a uno que a otro (si no hay otros argumentos) deberá conceder crédito a un tercero; o a un tercero y a un cuarto; o más. Porque, de lo contrario, la cuestión queda indecisa y abandonada a la fuerza, contrariamente a la ley de naturaleza.

Estas son las leyes de naturaleza que imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas, y que sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil. Existen otras cosas que tienden a la destrucción de los hombres individualmente, como la embriaguez y otras manifestaciones de la intemperancia, las cuales pueden ser incluídas, por consiguiente, entre las cosas prohibidas por la ley de naturaleza; ahora bien, no es nece- [79] sario mencionarlas, ni son muy pertinentes en este lugar.

Acaso pueda parecer lo que sigue una deducción excesivamente sutil de las leyes de naturaleza, para que todos se percaten de ella; pero como la mayor parte de los hombres están demasiado ocupados en buscar el sustento, y el resto son demasiado negligentes para comprender, precisa hacer inexcusable e inteligible a todos los hombres, incluso a los menos capaces, que son factores de una misma suma; lo cual puede expresarse diciendo: *No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti.* Esto significa que al aprender las leyes de naturaleza y cuando se confrontan las acciones de otros hombres con las de uno mismo, y parecen ser aquéllas de mucho peso, lo que procede es colocar las acciones ajenas en el otro platillo de la balanza, y las propias en lugar de ellas, con ob-

jeto de que nuestras pasiones y el egoísmo no puedan añadir nada a la ponderación; entonces, ninguna de estas leyes de naturaleza dejará de parecer muy razonable.

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. En cambio, quien teniendo garantía suficiente de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, no las observa, a su vez, no busca la paz sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia.

Todas aquellas leyes que obligan *in foro interno*, pueden ser quebrantadas no sólo por un hecho contrario a la ley, sino también por un hecho de acuerdo con ella, si alguien lo imagina contrario. Porque aunque su acción, en este caso, esté de acuerdo con la ley, su propósito era contrario a ella; lo cual constituye una infracción cuando la obligación es *in foro interno*.

Las leyes de naturaleza, son inmutables y eternas, porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad y la desigualdad o acepción de personas, y todo lo restante, nunca pueden ser cosa legítima. Porque nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida, y la paz la destruya.

Las mismas leyes, como solamente obligan a un deseo y esfuerzo, a juicio mío un esfuerzo genuino y contante, resultan fáciles de ser observadas. No requieren sino esfuerzo; quien se propone su cumplimiento, las realiza, y quien realiza la ley es justo.

La ciencia que de ellas se ocupa es la verdadera y auténtica Filosofía moral. Porque la Filosofía moral no es otra cosa sino la ciencia de lo que es *bueno* y *malo* en la conversación y en la sociedad humana. *Bueno* y *malo* son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos y doctrinas de los hombres. Diversos hombres difieren no solamente en su juicio respecto

a la sensación de lo que es agradable y desagradable, al gusto, al olfato, al oído, al tacto y a la vista, sino también respecto a lo que, en las acciones de la vida corriente, está de acuerdo o en desacuerdo con la razón. Incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y una vez ensalza, es decir, llama bueno, a lo que otra vez desprecia y llama malo; [80] de donde surgen disputas, controversias y, en último término, guerras. Por consiguiente, un hombre se halla en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo. Por ello, también, todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que (como he mostrado anteriormente) son la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, etc., y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las *virtudes morales;* son malos, en cambio, sus contrarios, los *vicios*. Ahora bien, la Ciencia de la virtud y del vicio es la Filosofía moral, y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera Filosofía moral. Aunque los escritores de Filosofía moral reconocen las mismas virtudes y vicios, como no advierten en qué consiste su bondad ni por qué son elogiadas como medios de una vida pacífica, sociable y regalada, la hacen consistir en una mediocridad de las pasiones: como si no fuera la causa, sino el grado de la intrepidez, lo que constituyera la fortaleza; o no fuese el motivo sino la cantidad de una dádiva, lo que constituyera la liberalidad.

Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropiamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes.

CAPITULO XVI

De las PERSONAS, AUTORES *y Cosas Personificadas*

Una PERSONA es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuídas, ya sea con verdad o por ficción.*

Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural;* cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria* o *artificial.*

La palabra persona es latina; en lugar de ella los griegos usaban πρόσωπον, que significa la *faz,* del mismo modo que *persona,* en latín, significa el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la *máscara* o *antifaz.* De la escena se ha trasladado a cualquiera representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una *persona* es lo mismo que un *actor,* tanto en el teatro como en la conversación corriente; y *personificar* es *actuar* o *representar* a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii, & Judicis;* yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces); en diversas ocasiones ese contenido se enuncia de diverso modo, con los términos de *representante, mandatario, teniente, vicario, abogado, diputado, procurador, actor,* etc.

De las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones *apropiadas* por quienes las representan. Entonces, la persona es el *actor,* y quien es dueño de sus palabras y acciones, es el *autor.* En este caso, el actor actúa por autoridad. Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño* y

en latín, *dominus*, en griego, κύριος, respecto a las acciones se denomina autor. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por *autorización*, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho.

De aquí se sigue que cuando el actor hace un pacto por autorización, obliga con él al autor, no menos que si lo hiciera este mismo, y no le sujeta menos, tampoco, a sus posibles consecuencias. Por consiguiente, todo cuanto hemos dicho anteriormente *(Capítulo xiv)* acerça de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es verdad, también, cuando se hace por sus actores, representantes o procuradores con autorización suya, en cuanto obran dentro de los límites de su comisión, y no más lejos.

Por tanto, quien hace un pacto con el actor o representante no conociendo la autorización que tiene, lo hace a riesgo suyo, porque nadie está obligado por un pacto del que no es autor, ni, por consiguiente, por un pacto hecho en contra o al margen de la autorización que dió.

Cuando el actor hace alguna cosa contra la ley de naturaleza, por mandato del autor, si está obligado a obedecerle por un pacto anterior, no es él sino el autor quien infringe la ley de naturaleza, porque aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, no es suya. Por el contrario, rehusarse a hacerla es contra la ley de naturaleza que prohibe quebrantar el pacto.

Quien hace un pacto con el autor, por mediación del actor, ignorando cuál es la autorización de éste, y creyéndolo solamente por su palabra, cuando esa autorización no sea manifestada a él, al requerirla, no queda obligado por más tiempo; porque el pacto hecho con el autor no es válido sin esa garantía. Pero si quien pacta sabe de antemano que no era de esperar ninguna otra garantía que la palabra del actor, entonces el pacto es válido, porque el actor, en este caso, se erige a sí mismo en autor. Por consiguiente, del mismo modo que cuando la autorización es evidente, el pacto obliga al autor y no al actor, así cuando la autorización es imaginaria obliga al actor solamente, ya que no existe otro autor que él mismo.

Pocas cosas existen que no puedan ser representadas por ficción. Cosas inanimadas, como una iglesia, un hospital, un puente pueden ser personificadas por un rector, un director, o un inspector. Pero las cosas inanimadas no pueden ser autores, ni, por consiguiente, dar autorización a sus actores. Sin embargo, los actores pueden tener autorización para procurar su mantenimiento, [82] siendo dada a ellos esa autorización por quienes son propietarios o gobernadores de dichas cosas. Por esa razón tales cosas no pueden ser personificadas mientras no exista un cierto estado de gobernación civil.

Del mismo modo los niños, los imbéciles y los locos que no tienen uso de razón, pueden ser personificados por guardianes o curadores; pero durante ese tiempo no pueden ser autores de una acción hecha por ellos, hasta que (cuando hayan recobrado el uso de razón) puedan juzgar razonable dicho acto. Aun durante el estado de locura, quien tiene derecho al gobierno del interesado puede dar autorización al guardián. Pero, igualmente, esto no tiene lugar sino en un Estado civil, porque antes de instituirse éste no existe dominio de las personas.

Un ídolo o mera ficción de la mente puede ser personificado, como lo fueron los dioses de los paganos, los cuales, por conducto de los funcionarios instituídos por el Estado, eran personificados y tenían posesiones y otros bienes y derechos que los hombres dedicaban y consagraban a ellos, de tiempo en tiempo. Pero los ídolos no pueden ser autores, porque un ídolo no es nada. La autorización procede del Estado, y, por consiguiente, antes de que fuera introducida la gobernación civil, los dioses de los paganos no podían ser personificados.

El verdadero Dios puede ser personificado, como lo fue primero por *Moisés*, quien gobernó a los israelitas (los cuales eran no ya su pueblo, sino el pueblo de Dios) no en su propio nombre con el *Hoc dicit Moses*, sino en nombre de Dios, con el *Hoc dicit Dominus*. En segundo lugar, por el hijo del hombre, su propio hijo, nuestro Divino Salvador Jesucristo, que vino para sojuzgar a los judíos e inducir todas las naciones a situarse bajo el reinado de su Padre; no actuando por sí mismo, sino como enviado por su Padre. En tercer lugar, por el Espíritu Santo, o confortador, que hablaba o actuaba

por los Apóstoles; Espíritu Santo que era un confortador que no procedía por sí mismo, sino que era enviado y procedía de los otros dos.

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud.

Y como la unidad naturalmente no es *uno* sino *muchos*, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre. Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada. De otro modo, cuando le limitan respecto al alcance y medida de la representación, ninguno de ellos es dueño de más sino de lo que le da la autorización para actuar.

Y si los representados son varios hombres, la voz del gran número debe ser considerada como la voz de todos ellos. En efecto, si un número menor se pronuncia, por ejemplo, por la afirmativa, y un número mayor por la negativa, habrá negativas más que [83] suficientes para destruir las afirmativas, con lo cual el exceso de negativas, no siendo contradicho, constituye la única voz que tienen los representados.

Un representante de un número par, especialmente cuando el número no es grande y los votos contradictorios quedan empatados en muchos casos, resulta en numerosas ocasiones un sujeto mudo e incapaz de acción. Sin embargo, en algunos casos, votos contradictorios empatados en número pueden decidir una cuestión; así al condenar o absolver, la igualdad de votos, precisamente en cuanto no condenan, absuelven; pero, por el contrario, no condenan en cuanto no absuelven. Porque una vez efectuada la audiencia de una causa, no condenar es absolver; por el contrario, decir que no absolver es condenar, no es cierto. Otro tanto ocurre en una deliberación de ejecutar actualmente o de diferir para más tarde, porque

cuando los votos están empatados, al no ordenarse la ejecución, ello equivale a una orden de dilación.

Cuando el número impar, como tres o más (hombres o asambleas) en que cada uno tiene, por su voto negativo, autoridad para neutralizar el efecto de todos los votos afirmativos del resto, este número no es representativo, porque dada la diversidad de opiniones e intereses de los hombres, se convierte muchas veces, y en casos de máxima importancia, en una persona muda e inepta, como para otras muchas cosas, también para el gobierno de la multitud, especialmente en tiempo de guerra.

De los autores existen dos clases. La primera se llama simplemente así, y es la que antes he definido como dueña de la acción de otro, simplemente. La segunda es la de quien resulta dueño de una acción o pacto de otro, condicionalmente, es decir, que lo realiza si el otro no lo hace hasta un cierto momento antes de él. Y estos autores condicionales se denominan generalmente FIADORES, en latín, *fidejussores* y *sponsores,* particularmente para las deudas, *prædes,* y para la comparecencia ante un juez o magistrado, *vades.* [85]

SEGUNDA PARTE

DEL ESTADO

CAPITULO XVII

De las Causas, Generación y Definición de un ESTADO

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Las leyes de naturaleza (tales como las de *justicia*, *equidad*, *modestia*, *piedad* y, en suma, la de *haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti*) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituído un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse

contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor: Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.

No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones [86] de una parte o de otra, hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros, movidos por sus particulares intereses. Si pudiéramos imaginar

una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.

Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón *Aristóteles* las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su [87] negocio común; en cam-

bio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrean perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, necesitan este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño*, y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su

juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal,* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal,* nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, [88] que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituída por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano;* cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución,* y en el primero de Estado por *adquisición.* En primer término voy a referirme al Estado por institución.

CAPITULO XVIII

De los DERECHOS *de los Soberanos por Institución*

Dícese que un *Estado* ha sido *instituído* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho* de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.

De esta institución de un Estado derivan todos los *derechos* y *facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque [89] están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano. Así que cuando disiente un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia; y, además, todos los hombres han dado

la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia. Por otra parte si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga. Y como es injusticia para un hombre hacer algo por lo cual pueda ser castigado por su propia autoridad, es también injusto por esa razón. Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía. Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es, sólo, un acto de disposición injusta, sino, también, vil e inhumana.

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos, es manifiesto, porque o bien debe hacerlo con la multitud entera, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. Con el conjunto como parte del pacto, es imposible, porque hasta entonces no constituye una persona; y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, estos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del pacto, es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. Además, si uno o varios de ellos pretenden quebrantar el pacto hecho por el soberano en su institución, y otros o alguno de sus súbditos, o él mismo solamente, pretende que no hubo semejante quebrantamiento, no existe, en-

tonces, juez que pueda decidir la controversia; en tal caso la decisión corresponde de nuevo a la espada, y todos los hombres recobran el derecho de protegerse a sí mismos por su propia fuerza, contrariamente al designio que les anima al efectuar la institución. Es, por tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por [90] todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos. Pero cuando se hace soberana a una asamblea de hombres, entonces ningún hombre imagina que semejante pacto haya pasado a la institución. En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de *Roma* hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía a base de tales o cuales condiciones, que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano. Que los hombres no advierten la razón de que ocurra lo mismo en una monarquía y en un gobierno popular, procede de la ambición de algunos que ven con mayor simpatía el gobierno de una asamblea, en la que tienen esperanzas de participar, que el de una monarquía, de cuyo disfrute desesperan.

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. Por esta razón si rehusa mantenerse en esa tesitura, o protesta contra algo de lo decretado, procede de modo contrario al pacto, y por tanto, injustamente. Y tanto si es o no de la congregación, y si consiente o no en ser consultado, debe o bien someterse a los decretos, o

ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia.

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituído, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano; y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras.

En quinto lugar, y como consecuencia de lo que acabamos de afirmar, ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo.

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquiera cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y [91] la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma. En consecuencia,

En sexto lugar, es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres,

cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza. Es cierto que en un Estado, donde por la negligencia o la torpeza de los gobernantes y maestros circulan, con carácter general, falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Ni la más repentina y brusca introducción de una nueva verdad que pueda imaginarse, puede nunca quebrantar la paz sino sólo en ocasiones suscitar la guerra. En efecto, quienes se hallan gobernados de modo tan remiso, que se atreven a alzarse en armas para defender o introducir una opinión, se hallan aún en guerra, y su condición no es de paz, sino solamente de cesación de hostilidades por temor mutuo; y viven como si se hallaran continuamente en los preludios de la batalla. Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano, ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil.

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad.* En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad (o *meum* y *tuum*) y de lo *bueno* y lo *malo*, de lo *legítimo* e *ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de

ley civil esté, ahora, restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma; ya que siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron, en dichas comarcas, la ley civil.

En octavo lugar, es inherente a la soberanía el derecho de judicatura, es decir, de oír y decidir todas las controversias que puedan surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, con respecto a los hechos. En efecto, sin decisión de las controversias no existe protección para un súbdito contra las injurias de otro; las leyes concernientes a lo *meum* y *tuum* son en vano; y a cada hombre compete, por el apetito natural y necesario de su propia conservación, el derecho de protegerse a sí mismo con su fuerza particular, que es condición [92] de la guerra, contraria al fin para el cual se ha instituído todo Estado.

En noveno lugar, es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituído, porque el mando de las *militia* sin otra institución, hace soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.

En décimo lugar, es inherente a la soberanía la elección de todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios, tanto en la paz como en la guerra. Si, en efecto, el soberano está encargado de realizar el fin que es la paz y defensa común, se comprende que ha de tener poder para usar tales medios, en la forma que él considere son más adecuados para su propósito.

En undécimo lugar se asigna al soberano el poder de recompensar con riquezas u honores, y de castigar con penas corporales o pecuniarias, o con la ignominia, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o

si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo.

Por último, considerando qué valores acostumbran los hombres a asignarse a sí mismos, qué respeto exigen de los demás, y cuán poco estiman a otros hombres (lo que entre ellos es constante motivo de emulación, querellas, disensiones y, en definitiva, de guerras, hasta destruirse unos a otros o mermar su fuerza frente a un enemigo común) es necesario que existan leyes de honor y un módulo oficial para la capacidad de los hombres que han servido o son aptos para servir bien al Estado, y que exista fuerza en manos de alguien para poner en ejecución esas leyes. Pero siempre se ha evidenciado que no solamente la *militia* entera, o fuerzas del Estado, sino también el fallo de todas las controversias es inherente a la soberanía. Corresponde, por tanto, al soberano dar títulos de honor, y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre, y qué signos de respeto, en las reuniones públicas o privadas, debe otorgarse cada uno a otro.

Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos, ciertamente, incomunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda; de disponer del patrimonio y de las personas de los infantes herederos; de tener opción de compra en los mercados, y todas las demás prerrogativas estatutarias, pueden ser transferidas por el soberano, y quedar, no obstante, retenido el poder de proteger a sus súbditos. Pero si el soberano transfiere la *militia*, será en vano que retenga la capacidad de juz-
[93] gar, porque no podrá ejecutar sus leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la *militia* es inútil; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus. Así, si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que *un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*. Porque si

antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la división en ejércitos contrapuestos. Si no hubiese existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de *Inglaterra*, de que estos poderes estaban divididos entre el rey, y los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiese sobrevenido esta guerra civil, primero entre los que discrepaban en política, y después entre quienes disentían acerca de la libertad en materia de religión; y ello ha instruído a los hombres de tal modo, en este punto de derecho soberano, que pocos hay, en *Inglaterra*, que no adviertan cómo estos derechos son inseparables, y como tales serán reconocidos generalmente cuando muy pronto retorne la paz; y así continuarán hasta que sus miserias sean olvidadas; y sólo el vulgo considerará mejor que así haya ocurrido.

Siendo derechos esenciales e inseparables, necesariamente se sigue que cualquiera que sea la forma en que alguno de ellos haya sido cedido, si el mismo poder soberano no los ha otorgado en términos directos, y el nombre del soberano no ha sido manifestado por los cedentes al cesionario, la cesión es nula: porque aunque el soberano haya cedido todo lo posible si mantiene la soberanía, todo queda restaurado e inseparablemente unido a ella.

Siendo indivisible esta gran autoridad y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir, de menor poder que todos ellos juntos. Porque si con *todos juntos* no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces *todos juntos* y *cada uno* significan lo mismo, y la expresión es absurda. Pero si por *todos juntos* comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano, y nuevamente la expresión es absurda. Este absurdo lo ven con claridad suficiente cuando la soberanía corresponde a una asamblea del pueblo; pero en un monarca no lo ven, y, sin embargo, el poder de la soberanía es el mismo, en cualquier lugar en que esté colocado.

Como el poder, también el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos: porque

en la soberanía está la fuente de todo honor. Las dignidades de lord, conde, duque y príncipe son creaciones suyas. Y como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol. [94]

Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder. Por lo común quienes viven sometidos a un monarca piensan que es, éste, un defecto de la monarquía, y los que viven bajo un gobierno democrático o de otra asamblea soberana, atribuyen todos los inconvenientes a esa forma de gobierno. En realidad, el poder, en todas sus formas; si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza. Considérese que la mayor construcción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios, en cualquier ocasión emergente o en necesidades repentinas, para resistir o adquirir ventaja con respecto a sus enemigos. Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.

CAPITULO XIX

De las Diversas Especies de Gobierno por Institución, y de la Sucesión en el Poder Soberano

La diferencia de gobiernos consiste en la diferencia del soberano o de la persona representativa de todos y cada uno en la multitud. Ahora bien, como la soberanía reside en un hombre o en la asamblea de más de uno, y como en esta asamblea puede ocurrir que todos tengan derecho a formar parte de ella, o no todos sino algunos hombres distinguidos de los demás, es manifiesto que pueden existir tres clases de gobierno. Porque el representante debe ser por necesidad o una persona o varias: en este último caso o es la asamblea de todos o la de solo una parte. Cuando el representante es un hombre, entonces el gobierno es una MONARQUÍA; cuando lo es una asamblea de todos cuantos quieren concurrir a ella, tenemos una DEMOCRACIA o gobierno popular; cuando la asamblea es de una parte solamente, entonces se denomina ARISTOCRACIA. No puede existir otro género de gobierno, porque necesariamente uno, o más o todos deben tener el poder soberano (que como he mostrado ya, es indivisible). [95]

Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la *tiranía* y la *oligarquía*. Pero estos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la *monarquía* la denominan *tiranía;* a quienes les desagrada la *aristocracia* la llaman *oligarquía;* igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una *democracia* la llaman *anarquía,* que significa falta de gobierno. Pero yo me imagino que nadie cree que la falta de gobierno sea una nueva especie de gobierno; ni, por la misma razón, puede creerse que el gobierno es de una clase cuando agrada, y de otra cuando los súbditos están disconformes con él o son oprimidos por los gobernantes.

Es manifiesto que cuando los hombres están en absoluta libertad pueden, si gustan, dar autoridad a uno para representarlos a todos, lo mismo que pueden otorgar, también, esa autoridad a una asamblea de hombres cualesquiera; en consecuencia, pueden someterse, si lo consideran oportuno, a un monarca, de modo tan absoluto como a cualquier otro representante. Por esta razón, una vez que se ha erigido un poder soberano, no puede existir otro representante del mismo pueblo, sino solamente para ciertos fines particulares, delimitados por el soberano. Lo contrario sería instituir dos soberanos, y que cada hombre tuviera su persona representada por dos actores que al oponerse entre sí, necesariamente dividirían un poder que es indivisible, si los hombres quieren vivir en paz; ello situaría la multitud en condición de guerra, contrariamente al fin para el cual se ha instituído toda soberanía. Por esta razón es absurdo que si una asamblea soberana invita al pueblo de sus dominios para que envíe sus representantes, con facultades para dar a conocer sus opiniones o deseos, haya de considerar a tales diputados, más bien que a la asamblea misma, como representantes absolutos del pueblo; e igualmente absurdo resulta con referencia a una monarquía. No me explico cómo una verdad tan evidente sea, en definitiva, tan poco observada: que en una monarquía quien detentaba la soberanía por una descendencia de 600 años, era solamente llamado soberano, poseía el título de majestad de cada uno de sus súbditos, y era incuestionablemente considerado por ellos como su rey, nunca fuera, sin embargo, considerado como representante suyo; esta denominación se utilizaba, sin réplica alguna, como título peculiar de aquellos hombres que, por mandato del soberano, eran enviados por el pueblo para presentar sus peticiones y darle su opinión, si lo permitía. Esto puede servir de advertencia para que quienes son los verdaderos y absolutos representantes de un pueblo, instruyan a los hombres en la naturaleza de ese cargo, y tengan en cuenta cómo admiten otra representación general en una ocasión cualquiera, si piensan responder a la confianza que se ha depositado en ellos.

La diferencia entre estos tres géneros de gobierno no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo,

fin para el cual fueron instituídos. Comparando la monarquía con las otras dos formas podemos observar: primero, que quien represente la persona del pueblo, o es uno de los elementos de la asamblea representativa, sustenta, también, su propia representación natural. Y aun cuando en [96] su persona política procure por el interés común, no obstante procurará más, o no menos cuidadosamente, por el particular beneficio de sí mismo, de sus familiares, parientes y amigos; en la mayor parte de los casos, si el interés público viene a entremezclarse con el privado, prefiere el privado, porque las pasiones de los hombres son, por lo común, más potentes que su razón. De ello se sigue que donde el interés público y el privado aparecen más íntimamente unidos, se halla más avanzado el interés público. Ahora bien, en la monarquía, el interés privado coincide con el público. La riqueza, el poder y el honor de un monarca descansan solamente sobre la riqueza, el poder y la reputación de sus súbditos. En efecto, ningún rey puede ser rico, ni glorioso, ni hallarse asegurado cuando sus súbditos son pobres, o desobedientes, o demasiado débiles por necesidad o disentimiento, para mantener una guerra contra sus enemigos. En cambio, en una democracia o en una aristocracia, la prosperidad pública no se conlleva tanto con la fortuna particular de quien es un ser corrompido o ambicioso, como muchas veces ocurre con una opinión pérfida, un acto traicionero o una guerra civil.

En segundo lugar, que un monarca recibe consejo de aquel, cuando y donde le place, y, por consiguiente, puede escuchar la opinión de hombres versados en la materia sobre la cual se delibera, cualquiera que sea su rango y calidad, y con la antelación y con el sigilo que quiera. Pero cuando una asamblea soberana tiene necesidad de consejo, nadie es admitido a ella sino quien tiene un derecho desde el principio; en la mayor parte de los casos los titulares del mismo son personas más bien versadas en la adquisición de la riqueza que del conocimiento, y han de dar su opinión en largos discursos, que pueden, por lo común, excitar a los hombres a la acción, pero no gobernarlos en ella. Porque el entendimiento no se ilumina, antes bien se deslumbra por la llama de las pasiones. Ni existe

lugar y tiempo en que una asamblea pueda recibir consejo en secreto, a causa de su misma multitud.

En tercer lugar, que las resoluciones de un monarca no están sujetas a otra inconstancia que la de la naturaleza humana; en cambio, en las asambleas, aparte de la inconstancia propia de la naturaleza, existe otra que deriva del número. En efecto, la ausencia de unos pocos, que hubieran hecho continuar firme la resolución una vez tomada (lo cual puede suceder por seguridad, negligencia o impedimentos privados) o la apariencia negligente de unos pocos de opinión contraria hace que no se realice hoy lo que ayer quedó acordado.

En cuarto lugar, que un monarca no puede estar en desacuerdo consigo mismo por razón de envidia o interés; en cambio puede estarlo una asamblea, y en grado tal que se produzca una guerra civil.

En quinto lugar, que en la monarquía existe el inconveniente de que cualquier súbdito puede ser privado de cuanto posee, por el poder de un solo hombre, para enriquecer a un favorito o adulador; confieso que es, éste, un grave e inevitable inconveniente. Pero lo mismo puede ocurrir muy bien cuando el poder soberano reside en una asamblea, porque su poder es el mismo, y sus miembros están tan sujetos al mal consejo y a ser seducidos por los oradores, como un monarca por quienes lo adulan; y al convertirse unos en aduladores de otros, van sirviendo mutuamente su codicia y su ambición. Y mientras que los favoritos de los monarcas son pocos, y no tienen que aventajar sino a los de su propio linaje, los favoritos de una asamblea [97] son muchos, y sus allegados mucho más numerosos que los de cualquier monarca. Además, no hay favorito de un monarca que no pueda del mismo modo socorrer a sus amigos y dañar a sus enemigos, mientras que los oradores, es decir, los favoritos de las asambleas soberanas, aunque piensan que tienen gran poder para dañar, tienen poco para defender. Porque para acusar hace falta menos elocuencia (esto va en la naturaleza humana) que para excusar; y la condena más se parece a la justicia que la absolución.

En sexto lugar, es un inconveniente en la monarquía que el poder soberano pueda recaer sobre un infante o alguien que no pueda discernir entre el bien y el mal; ello implica que

el uso de su poder debe ponerse en manos de otro hombre o de alguna asamblea de hombres que tienen que gobernar por su derecho y en nombre suyo, como curadores y protectores de su persona y autoridad. Pero decir que es un inconveniente poner el uso del poder soberano en manos de un hombre o de una asamblea de hombres, equivale a decir que todo gobierno es más inconveniente que la confusión y la guerra civil. Por consiguiente, todo el peligro que puede presumirse ha de surgir de la disputa de quienes pueden convertirse en competidores respecto de un cargo de tan gran honor y provecho. Para demostrar que este inconveniente no procede de la forma de gobierno que llamamos monarquía, imaginemos que el monarca precedente ha establecido quién ejercerá la tutela de su infante sucesor, bien sea expresamente por testamento, o tácitamente, para no oponerse a la costumbre que es normal en este caso. Entonces el inconveniente, si ocurre, debe atribuirse no ya a la monarquía, sino a la ambición e injusticia de los súbditos, que es la misma en todas las formas de gobierno en que el pueblo no está bien instruído en sus deberes y en los derechos de la soberanía. O bien el monarca precedente no ha tomado disposiciones para esa tutela, y entonces la ley de naturaleza ha provisto la norma suficiente, de que la tutela debe corresponder a quien por naturaleza tiene más interés en conservar la autoridad del infante, y a quien menos beneficio puede derivar de su muerte o menoscabo. En efecto, si consideramos que cada persona persigue por naturaleza su propio beneficio y exaltación, poner un infante en manos de quienes pueden exaltarse a sí mismos por la anulación o daño del niño, no es tutela sino traición. Así que cuando se ha provisto de modo suficiente contra toda justa querella respecto al gobierno durante una minoría de edad, si se produce alguna disputa que da lugar a la perturbación de la paz pública, no debe atribuirse a la forma de monarquía, sino a la ambición de los súbditos y a la ignorancia de su deber. Por otra parte, no existe un gran Estado cuya soberanía resida en una gran asamblea, que en las consultas relativas a la paz y la guerra, y en la promulgación de las leyes, no se encuentre en la misma condición que si el gobierno estuviera en manos de un niño. En efecto, del mismo modo

que un niño carece de juicio para disentir del consejo que se le da, y necesita, en consecuencia, tomar la opinión de aquel o de aquellos a quienes está confiado, así una asamblea carece de la libertad para disentir del consejo de la mayoría, sea bueno o malo. Y del mismo modo que un niño tiene necesidad de un tutor o protector, que defienda su persona y su autoridad, así también (en los grandes Estados) la asamblea soberana, en todos los grandes peligros y [98] perturbaciones, tiene necesidad de *custodes libertatis*; es decir, de dictadores o protectores de su autoridad, que vienen a ser como monarcas temporales a quienes por un tiempo se les confiere el total ejercicio de su poder; y, al término de ese tiempo, suelen ser privados de dicho poder con más frecuencia que los reyes infantes, por sus protectores, regentes u otros tutores cualesquiera.

Aunque las formas de soberanía no sean, como he indicado, más que tres, a saber: monarquía, donde la ejerce una persona; democracia, donde reside en la asamblea general de los súbditos, o aristocracia, en que es detentada por una asamblea nombrada por personas determinadas, o distinguidas de otro modo de los demás, quien haya de considerar los Estados que en particular han existido y existen en el mundo, acaso no pueda reducirlas cómodamente a tres, y propenda a pensar que hay otras formas resultantes de la mezcla de aquéllas. Por ejemplo, monarquías electivas, en las que los reyes tienen entre sus manos el poder soberano durante algún tiempo; o reinos en los que el rey tiene un poder limitado, no obstante lo cual la mayoría de los escritores llaman monarquías a esos gobiernos. Análogamente, si un gobierno popular o aristocrático sojuzga un país enemigo, y lo gobierna con un presidente procurador u otro magistrado, puede parecer, acaso, a primera vista, que sea un gobierno democrático o aristocrático; pero no es así. Porque los reyes electivos no son soberanos, sino ministros del soberano; ni los reyes con poder limitado son soberanos, sino ministros de quienes tienen el soberano poder. Ni las provincias que están sujetas a una democracia o aristocracia de otro Estado, democrática o aristocráticamente gobernado, están regidas monárquicamente.

En primer término, por lo que concierne al monarca electivo, cuyo poder está limitado a la duración de su existencia,

como ocurre en diversos lugares de la cristiandad, actualmente, o durante ciertos años o meses, como el poder de los dictadores entre los romanos, si tiene derecho a designar su sucesor, no es ya electivo, sino hereditario. Pero si no tiene poder para elegir su sucesor, entonces existe otro hombre o asamblea que, a la muerte del soberano, puede elegir uno nuevo, o bien el Estado muere y se disuelve con él, y vuelve a la condición de guerra. Si se sabe quién tiene el poder de otorgar la soberanía después de su muerte, es evidente, también, que la soberanía residía en él, antes: porque ninguno tiene derecho a dar lo que no tiene derecho a poseer, y a conservarlo para sí mismo si lo considera adecuado. Pero si no hay nadie que pueda dar la soberanía, al morir aquel que fue inicialmente elegido, entonces, si tiene poder, está obligado por la ley de naturaleza a la provisión, estableciendo su sucesor, para evitar que quienes han confiado en él para el gobierno recaigan en la miserable condición de la guera civil. En consecuencia, cuando fue elegido, era un soberano absoluto.

En segundo lugar, este rey cuyo poder es limitado, no es superior a aquel o aquellos que tienen el poder de limitarlo; y quien no es superior, no es supremo, es decir, no es soberano. Por consiguiente, la soberanía residía siempre en aquella asamblea que tenía derecho a li- [99] mitarlo; y como consecuencia, el gobierno no era monarquía, sino democracia o aristocracia, como en los viejos tiempos de *Esparta* cuando los reyes tenían el privilegio de mandar sus ejércitos, pero la soberanía se encontraba en los *éforos*.

En tercer lugar, mientras que anteriormente el pueblo romano gobernaba el país de *Judea*, por ejemplo, por medio de un presidente, no era Judea por ello una democracia, porque no estaba gobernada por una asamblea en la cual algunos de ellos tuvieron derecho a intervenir; ni por una aristocracia, porque no estaban gobernados por una asamblea a la cual algunos pudieran pertenecer por elección; sino que estaban gobernados por una persona, que si bien respecto al pueblo de *Roma* era una asamblea del pueblo o democracia, por lo que hace relación al pueblo de *Judea*, que no tenía en modo alguno derecho a participar en el gobierno, era un monarca. En efecto, aunque allí donde el pueblo está gobernado por

una asamblea elegida por el pueblo mismo de su seno, el gobierno se denomina democracia o aristocracia, cuando está gobernado por una asamblea que no es de propia elección, constituye una monarquía, no de *un* hombre, sino de un pueblo sobre otro pueblo.

Como la materia de todas estas formas de gobierno es mortal, ya que no sólo mueren los monarcas individuales, sino también las asambleas enteras, es necesario para la conservación de la paz de los hombres, que del mismo modo que se arbitró un hombre artificial, debe tenerse también en cuenta una artificial eternidad de existencia; sin ello, los hombres que están gobernados por una asamblea recaen, en cualquier época, en la condición de guerra; y quienes están gobernados por un hombre, tan pronto como muere su gobernante. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman derecho de *sucesión.*

No existe forma perfecta de gobierno cuando la disposición de la sucesión no corresponde al soberano presente. En efecto, si radica en otro hombre particular o en una persona privada, recae en la persona de un súbdito, y puede ser asumida por el soberano, a su gusto; por consiguiente, el derecho reside en sí mismo. Si no radica en una persona particular, sino que se encomienda a una nueva elección, entonces el Estado queda disuelto, y el derecho corresponde a aquel que lo recoge, contrariamente a la intención de quienes instituyeron el Estado para su seguridad perpetua, y no temporal.

En una democracia, la asamblea entera no puede fallar, a menos que falle la multitud que ha de ser gobernada. Por consiguiente, en esta forma de gobierno no tiene lugar, en absoluto, la cuestión referente al derecho de sucesión.

En una aristocracia, cuando muere alguno de la asamblea, la elección de otro en su lugar corresponde a la asamblea misma, como soberano al cual pertenece la elección de todos los consejeros y funcionarios. Porque lo que hace el representante como actor, lo hace uno de los súbditos como autor. Y aunque la asamblea soberana pueda dar poder a otros para elegir nuevos hombres para la provisión de su Corte, la elección se hace siempre por su autoridad, y es ella misma la que

(cuando el bienestar público lo requiera) puede revocarla. [100]

La mayor dificultad respecto al derecho de sucesión radica en la monarquía. La dificultad surge del hecho de que a primera vista no es manifiesto quién ha de designar al sucesor, ni en muchos casos quién es la persona a la que ha designado. En ambas circunstancias se requiere un raciocinio más preciso que el que cada persona tiene por costumbre usar. En cuanto a la cuestión de quién debe designar el sucesor de un monarca que tiene autoridad soberana, es decir, quién debe determinar el derecho hereditario (porque los reyes y príncipes electivos no tienen su poder soberano en propiedad, sino en uso solamente) tenemos que considerar que o bien el que posee la soberanía tiene derecho a disponer de la sucesión, o bien este derecho recae de nuevo en la multitud desintegrada. Porque la muerte de quien tiene el poder soberano deja a la multitud sin soberano, en absoluto; es decir, sin representante alguno sin el cual pueda estar unida, y ser capaz de realizar una mera acción. Son, por tanto, incapaces de elegir un nuevo monarca, teniendo cada hombre igual derecho a someterse a quien considere más capaz de protegerlo; o si puede, a protegerse a sí mismo con su propia espada, lo cual es un retorno a la confusión y a la condición de guerra de todos contra todos, contrariamente al fin para el cual tuvo la monarquía su primera institución. En consecuencia, es manifiesto que por la institución de la monarquía, la designación del sucesor se deja siempre al juicio y voluntad de quien actualmente la detenta.

En cuanto a la cuestión, que a veces puede surgir, respecto a quién ha designado el monarca en posesión para la sucesión y herencia de su poder, ello se determina por sus palabras expresas y testamento, o por cualesquiera signos tácitos suficientes.

Por palabras expresas o testamento, cuando se declara por él durante su vida, *viva voce*, o por escrito, como los primeros emperadores de *Roma* declaraban quiénes habían de ser sus herederos. Porque la palabra heredero no implica simplemente los hijos o parientes más próximos de un hombre, sino cualquiera persona que, por el procedimiento que sea, declare

que quiere tenerlo en su cargo como sucesor. Por consiguiente, si un monarca declara expresamente que un hombre determinado sea su heredero, ya sea de palabra o por escrito, entonces este hombre, inmediatamente después de la muerte de su predecesor, es investido con el derecho de ser monarca.

Ahora bien, cuando falta el testamento o palabras expresas, deben tenerse en cuenta otros signos naturales de la voluntad. Uno de ellos es la costumbre. Por tanto, donde la costumbre es que el más próximo de los parientes suceda de modo absoluto, entonces el pariente más próximo tiene derecho a la sucesión, porque si la voluntad de quien se hallaba en posesión de la soberanía hubiese sido otra, la hubiera podido declarar sin dificultad mientras vivió. Y análogamente, donde es costumbre que suceda el más próximo de los parientes masculinos, el derecho de sucesión recae en el más próximo de los parientes masculinos, por la misma razón. Así ocurriría también si la costumbre fuera anteponer una hembra: porque cuando un hombre puede rechazar cualquier costumbre con una simple palabra y no lo hace, es una señal evidente de su deseo de que dicha costumbre continúe subsistiendo.

Ahora bien, donde no existe costumbre ni ha precedido el testamento debe [101] comprenderse: primero, que la voluntad del monarca es que el gobierno siga siendo monárquico, ya que ha aprobado este gobierno en sí mismo. Segundo, que un hijo suyo, varón o hembra, sea preferido a los demás; en efecto, se presume que los hombres son más propensos por naturaleza a anteponer sus propios hijos a los hijos de otros hombres; y de los propios, más bien a un varón que a una hembra, porque los varones son, naturalmente, más aptos que las mujeres para los actos de valor y de peligro. Tercero, si falla su propio linaje directo, más bien a un hermano que a un extraño; igualmente se prefiere al más cercano en sangre que al más remoto, porque siempre se presume que el pariente más próximo es, también, el más cercano en el afecto, siendo evidente, si bien se reflexiona, que un hombre recibe siempre más honor de la grandeza de su más próximo pariente.

Pero si bien es legítimo para un monarca disponer de la sucesión en términos verbales de contrato o testamento, los

hombres pueden objetar, a veces, un gran inconveniente: que pueda vender o donar su derecho a gobernar, a un extraño; y como los extranjeros (es decir, los hombres que no acostumbran a vivir bajo el mismo gobierno ni a hablar el mismo lenguaje) se subestiman comúnmente unos a otros, ello puede dar lugar a la opresión de sus súbditos, cosa que es, en efecto, un gran inconveniente; inconveniente que no procede necesariamente de la sujeción a un gobierno extranjero, sino de la falta de destreza de los gobernantes que ignoran las verdaderas reglas de la política. Esta es la causa de que los romanos, cuando habían sojuzgado varias naciones, para hacer su gobierno tolerable, trataban de eliminar ese agravio, en cuanto ello se estimaba necesario, dando a veces a naciones enteras, y a veces a hombres preeminentes de cada nación que conquistaban, no sólo los privilegios, sino también el nombre de romanos, llevando muchos de ellos al Senado y a puestos prominentes incluso en la ciudad de *Roma*. Esto es lo que nuestro sapientísimo rey, el rey *Jacobo*, perseguía, cuando se propuso la unión de los dos reinos de *Inglaterra* y *Escocia*. Si hubiera podido obtenerlo, sin duda hubiese evitado las guerras civiles que hacen en la actualidad desgraciados a ambos reinos. No es, pues, hacer al pueblo una injuria, que un monarca disponga de la sucesión, por su voluntad, si bien a veces ha resultado inconveniente por los particulares defectos de los príncipes. Es un buen argumento de la legitimidad de semejante acto el hecho de que cualquier inconveniente que pueda ocurrir si se entrega un reino a un extranjero, puede suceder también cuando tiene lugar un matrimonio con extranjeros, puesto que el derecho de sucesión puede recaer sobre ellos; sin embargo, esto se considera legítimo por todos.

CAPITULO XX

Del Dominio PATERNAL *y del* DESPÓTICO

Un *Estado por adquisición* es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las [102] acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad.

Este género de dominio o soberanía difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo, lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia: si esto fuera cierto nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia. Es cierto que una vez instituída o adquirida una soberanía, las promesas que proceden del miedo a la muerte o a la violencia no son pactos ni obligan cuando la cosa prometida es contraria a las leyes. Pero la razón no es que se hizo por miedo, sino que quien prometió no tenía derecho a la cosa prometida. Así, cuando algo se puede cumplir legítimamente y no se cumple no es la invalidez del pacto lo que absuelve, sino la sentencia del soberano. En otras palabras, lo que un hombre promete legalmente, ilegalmente lo incumple. Pero cuando el soberano, que es el actor, lo absuelve, queda absuelto por quien le arrancó la promesa, que es, en definitiva, el autor de tal absolución.

Ahora bien, los derechos y consecuencias de la soberanía son los mismos en los dos casos. Su poder no puede ser transferido, sin su consentimiento, a otra persona; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; es juez de lo que

se considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; es el único legislador y juez supremo de las controversias, y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz; a él compete elegir magistrados, consejeros, jefes y todos los demás funcionarios y ministros, y determinar recompensas y castigos, honores y prelaciones. Las razones de ello son las mismas que han sido alegadas, en el capítulo precedente, para los mismos derechos y consecuencias de la soberanía por institución.

El dominio se adquiere por dos procedimientos: por generación y por conquista. El derecho de dominio por generación es el que los padres tienen sobre sus hijos, y se llama *paternal*. No se deriva de la generación en el sentido de que el padre tenga dominio sobre su hijo por haberlo procreado, sino por consentimiento del hijo, bien sea expreso o declarado por otros argumentos suficientes. Pero por lo que a la generación respecta, Dios ha asignado al hombre una colaboradora; y siempre existen dos que son parientes por igual: en consecuencia, el dominio sobre el hijo debe pertenecer igualmente a los dos, y el hijo estar igualmente sujeto a ambos, lo cual es imposible, porque ningún hombre puede obedecer a dos dueños. Y aunque algunos han atribuído el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra. En los Estados, esta controversia es decidida por la ley civil: en la mayor parte de los casos, aunque no siempre, la sentencia recae en favor del padre, porque la mayor parte de los Estados han [103] sido erigidos por los padres, no por las madres de familia. Pero la cuestión se refiere, ahora, al estado de mera naturaleza donde se supone que no hay leyes de matrimonio ni leyes para la educación de los hijos, sino la ley de naturaleza, y la natural inclinación de los sexos, entre sí, y respecto a sus hijos. En esta condición de mera naturaleza, o bien los padres disponen entre sí del dominio sobre los hijos, en virtud de contrato, o no disponen de ese dominio en absoluto. Si disponen el derecho tiene lugar de acuerdo con el contrato. En la historia encontramos que las *Amazonas* contrataron con los hombres de los países vecinos, a los cuales recurrieron para tener descenden-

cia, que los descendientes masculinos serían devueltos, mientras que los femeninos permanecerían con ellas; de este modo el dominio sobre las hembras correspondía a la madre.

Cuando no existe contrato, el dominio corresponde a la madre, porque en la condición de mera naturaleza, donde no existen leyes matrimoniales, no puede saberse quién es el padre, a menos que la madre lo declare: por consiguiente, el derecho de dominio sobre el hijo depende de la voluntad de ella, y es suyo, en consecuencia. Considere nos, de otra parte, que el hijo se halla primero en poder de la madre, la cual puede alimentarlo o abandonarlo; si lo alimenta, debe su vida a la madre, y, por consiguiente, está obligado a obedecerla, con preferencia a cualquiera otra persona: por lo tanto, el dominio es de ella. Pero si lo abandona, y otro lo encuentra y lo alimenta, el dominio corresponde a este último. En efecto, el niño debe obedecer a quien le ha protegido, porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo.

Si la madre está sujeta al padre, el hijo se halla en poder del padre; y si el padre es súbdito de la madre (como, por ejemplo, cuando una reina soberana contrae matrimonio con uno de sus súbditos) el hijo queda sujeto a la madre, porque también el padre es súbdito de ella.

Si un hombre y una mujer, monarcas de dos distintos reinos, tienen un niño y contratan respecto a quien tendrá el dominio del mismo, el derecho de dominio se establece por el contrato. Si no contratan, el dominio corresponde a quien domina el lugar de su residencia, porque el soberano de cada país tiene dominio sobre cuantos residen en él.

Quien tiene dominio sobre el hijo, lo tiene también sobre los hijos del hijo, y sobre los hijos de éstos, porque quien tiene dominio sobre la persona de un hombre, lo tiene sobre todo cuanto es, sin lo cual el dominio sería un mero título sin eficacia alguna.

El derecho de sucesión al dominio paterno procede del mismo modo que el derecho de sucesión a la monarquía, del cual me he ocupado ya suficientemente en el capítulo anterior.

El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, es el que algunos escritores llaman DESPÓTICO, de Δεσπότης, que significa *señor* o *dueño*, y es el dominio del dueño sobre su criado. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el [104] vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo. Y una vez hecho ese pacto, el vencido es un siervo, pero antes no, porque con la palabra SIERVO (ya se derive de *servire*, servir, o de *servare*, proteger, cosa cuya disputa entrego a los gramáticos) no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, hasta que el propietario de quien lo tomó o compró, de alguien que lo tenía, determine lo que ha de hacer con él (ya que tales hombres, comúnmente llamados esclavos, no tienen obligación ninguna, sino que pueden romper sus cadenas o quebrantar la prisión; y matar o llevarse cautivo a su dueño, justamente), sino uno a quien, habiendo sido apresado, se le reconoce todavía la libertad corporal, y que prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño merece la confianza de éste.

No es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor. N está obligado el vencedor, por la rendición de sus enemigos (sin promesa de vida), a respetarles por haberse rendido a discreción; esto no obliga al vencedor por más tiempo sino en cuanto su discreción se lo aconseje.

Cuando los hombres, como ahora se dice, piden *cuartel*, lo que los griegos llamaban Ζωγρία, *dejar con vida*, no hacen sino sustraerse a la furia presente del vencedor, mediante la sumisión, y llegar a un convenio respecto de sus vidas, mediante la promesa de rescate o servidumbre. Aquel a quien se ha dado cuartel no se le concede la vida, sino que la resolución sobre ella se difiere hasta una ulterior deliberación, pues no se ha rendido con la condición de que se le respete la vida, sino a discreción. Su vida sólo se halla en seguridad, y es obligatoria su servidumbre, cuando el vencedor le ha

otorgado su libertad corporal. En efecto, los esclavos que trabajan en las prisiones o arrastrando cadenas, no lo hacen por obligación, sino para evitar la crueldad de sus guardianes.

El señor del siervo es dueño, también, de cuanto éste tiene, y puede reclamarle el uso de ello, es decir, de sus bienes, de su trabajo, de sus siervos y de sus hijos, tantas veces como lo juzgue conveniente. En efecto, debe la vida a su señor, en virtud del pacto de obediencia, esto es, de considerar como propia y autorizar cualquiera cosa que el dueño pueda hacer. Y si el señor, al rehusar el siervo, le da muerte o lo encadena, o le castiga de otra suerte por su desobediencia, es el mismo siervo autor de todo ello, y no puede acusar al dueño de injuria.

En suma, los derechos y consecuencias de ambas cosas, el dominio *paternal* y el *despótico*, coinciden exactamente con los del soberano por institución, y por las mismas razones a las cuales nos hemos referido en el capítulo precedente. Si un monarca lo es de diversas naciones, y en una de ellas tiene la soberanía por institución del pueblo reunido, y en la otra por conquista, es decir, por la sumisión de cada individuo para evitar la muerte o la prisión, exigir de una de estas naciones más que de la otra, por título de conquista, por tratarse de una nación conquistada, es un acto de ignorancia de los derechos de [105] soberanía. En ambos casos es el soberano igualmente absoluto, o de lo contrario la soberanía no existe; y de este modo, cada hombre puede protegerse a sí mismo legítimamente, si puede, con su propia espada, lo cual es condición de guerra.

De esto se infiere que una gran familia, cuando no forma parte de algún Estado, es, por sí misma, en cuanto a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía, ya conste esta familia de un hombre y sus hijos, o de un hombre y sus criados, o de un hombre, sus hijos y sus criados conjuntamente; familia en la cual el padre o dueño es el soberano. Ahora bien, una familia no es propiamente un Estado, a menos que no alcance ese poder por razón de su número, o por otras circunstancias que le permitan no ser sojuzgada sin el azar de una guerra. Cuando un grupo de personas es manifiestamente

demasiado débil para defenderse a sí mismo, cada una usará su propia razón, en tiempo de peligro, para salvar su propia vida, ya sea huyendo o sometiéndose al enemigo, como considere mejor; del mismo modo que una pequeña compañía de soldados, sorprendida por un ejército, puede deponer las armas y pedir cuartel, o escapar, más bien que exponerse a ser exterminada. Considero esto como suficiente, respecto a lo que por especulación y deducción pienso de los derechos soberanos, de la naturaleza, necesidad y designio de los hombres, al establecer los Estados, y al situarse bajo el mando de monarcas o asambleas, dotadas de poder bastante para su protección.

Consideremos ahora lo que la Escritura enseña acerca de este extremo. A *Moisés*, los hijos de Israel le decían: **Háblanos, y te oiremos; pero no hagas que Dios nos hable, porque moriremos.* Esto implica absoluta obediencia a Moisés. Respecto al derecho de los reyes, Dios mismo dijo, por boca de *Samuel:* **Este será el derecho del rey que deseais ver reinando sobre vosotros. El tomará vuestros hijos, y los hará guiar sus carros, y ser sus jinetes, y correr delante de sus carros; y recoger su cosecha; y hacer sus máquinas de guerra e instrumentos de sus carros; y tomará vuestras hijas para hacer perfumes, para ser sus cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestros viñedos y vuestros olivares, y los dará a sus siervos. Tomará las primicias de vuestro grano y de vuestro vino, y las dará a los hombres de su cámara y a sus demás sirvientes. Tomará vuestros servidores varones, y vuestras sirvientes doncellas, y la flor de vuestra juventud, y la empleará en sus negocios. Tomará las primicias de vuestros rebaños, y vosotros sereis sus siervos.* Trátase de un poder absoluto, resumido en las últimas palabras: *vosotros sereis sus siervos.* Además, cuando el pueblo oyó qué poder iba a tener el rey *consintieron en ello, diciendo:* **Seremos como todas las demás naciones, y nuestro rey juzgará nuestras causas, e irá ante nosotros, para guiarnos en nuestras guerras.* Con ello se confirma el derecho que tienen los soberanos, respecto a la *militia* y a la *judicatura* entera; en ello está contenido un poder tan absoluto como un hombre pueda posiblemente transferir a otro.

A su vez, la súplica del rey Salomón a Dios era ésta: **Da a tu siervo inteligencia para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo.* Corresponde, por tanto, al soberano ser [106] *juez,* y prescribir las reglas para *discernir el bien* y *el mal:* estas reglas son leyes, y, por consiguiente, en él radica el poder legislativo. *Saúl* puso precio a la vida de *David;* sin embargo, cuando este último tuvo posibilidad de dar muerte a *Saúl,* y sus siervos podían haberlo hecho, *David* lo prohibió, diciendo: **Dios prohibe que realice semejante acto contra mi Señor, el ungido de Dios.* Respecto a la obediencia de los siervos, decía San *Pablo:* **Los siervos obedecen a sus señores en todas las cosas,* y **Los hijos obedecen a sus padres en todo.* Es la obediencia simple en quienes están sujetos a dominio paternal o despótico. Por otra parte, **Los escribas y fariseos están sentados en el sitial de Moisés, y por consiguiente, cuanto os ordenen observar, observadlo y hacedlo.* Esto implica, de nuevo, una simple obediencia. Y San Pablo dice: **Advertid que quienes se hallan sujetos a los príncipes, y a otras personas con autoridad, deben obedecerles.* También esta obediencia es sencilla. Por último, nuestro mismo Salvador reconocía que los hombres deben pagar las tasas impuestas por los reyes cuando dijo: *Dad al César lo que es del César,* y pagó él mismo ese tributo. Y que la palabra del rey es suficiente para arrebatar cualquiera cosa a cualquier súbdito, si lo necesita, y que el rey es el juez de esta necesidad. Porque el mismo Jesús, como rey de los judíos, mandó a sus discípulos que cogieran una borrica y su borriquillo, para que lo llevara a Jerusalén, diciendo: **Id al pueblo que está frente a vosotros, y encontrareis una borriquilla atada y su borriquillo con ella: desatadlos y traédmelos. Y si alguno os pregunta qué os proponeis, decidle que el Señor los necesita, y entonces os dejarán marchar.* No preguntan si su necesidad es un título suficiente, ni si es juez de esta necesidad, sino que se allanan a la voluntad del Señor.

A estos pasajes puede añadirse también aquel otro del *Génesis:* **Debeis ser como Dios, que conoce el bien y el mal.* Y el versículo 11: *¿Quién te dijo que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol, del cual te ordené que no comieras?* Por-

que habiendo sido prohibido el conocimiento o juicio de lo *bueno* y de lo *malo*, por el nombre del fruto del árbol de la ciencia, como una prueba de la obediencia de *Adán*, el demonio, para inflamar la ambición de la mujer a la que este fruto siempre había parecido bello, le dijo que probándolo conocería, como Dios, el *bien* y el *mal*. Una vez que hubieron comido ambos, disfrutaron la aptitud de Dios para el enjuiciamiento de lo bueno y de lo malo, pero no adquirieron una nueva aptitud para discernir rectamente entre ellos. Y aunque se dice que habiendo comido, ellos advirtieron que estaban desnudos, nadie puede interpretar ese pasaje en el sentido de que antes estuvieran ciegos, y no viesen su propia piel: la significación es clara, en el sentido de que sólo entonces juzgaban que su desnudez (en la cual Dios los había creado) era inconveniente; y al avergonzarse, tácitamente censuraban al mismo Dios. Seguidamente Dios dijo: *Has comido*, etc., como queriendo decir: Tú que me debes obediencia ¿vas a atribuirte la capacidad de juzgar mis mandatos? Con ello se significaba claramente (aunque de modo alegórico) que los mandatos de quien tiene derecho a mandar, no deben ser censurados ni discutidos por sus súbditos.

Así parece bien claro a mi entendimiento, lo mismo por la razón que por la Escritura, que el poder soberano, ya radique en un [107] hombre, como en la monarquía, o en una asamblea de hombres, como en los gobiernos populares y aristocráticos, es tan grande, como los hombres son capaces de hacerlo. Y aunque, respecto a tan ilimitado poder, los hombres pueden imaginar muchas desfavorables consecuencias, las consecuencias de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores. La condición del hombre en esta vida nunca estará desprovista de inconvenientes; ahora bien, en ningún gobierno existe ningún otro inconveniente de monta sino el que procede de la desobediencia de los súbditos, y del quebrantamiento de aquellos pactos sobre los cuales descansa la esencia del Estado. Y cuando alguien, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de hacerlo menor, debe sujetarse él mismo al poder que pueda limitarlo, es decir, a un poder mayor.

La objeción máxima es la de la práctica: cuando los hombres preguntan dónde y cuándo semejante poder ha sido reconocido por los súbditos. Pero uno puede preguntar entonces, a su vez, cuándo y dónde ha existido un reino, libre, durante mucho tiempo, de la sedición y de la guerra civil. En aquellas naciones donde los gobiernos han sido duraderos y no han sido destruídos sino por las guerras exteriores, los súbditos nunca disputan acerca del poder soberano. Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan hasta el fondo ni ponderan con exacta razón las causas y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto deba ser así. La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas.

CAPITULO XXI

De la LIBERTAD *de los Súbditos*

LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. Tal puede afirmarse de todas las criaturas vivas mientras están aprisionadas o constreñidas con muros o cadenas; y del agua, mientras está contenida por medio de diques o canales, pues de otro modo se extendería por un espacio mayor, solemos decir que no está en libertad para moverse del modo como lo haría si no tuviera tales impedimentos. Ahora bien, cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad. [108]

De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es *un* HOMBRE LIBRE *quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea.* Ahora bien, cuando las palabras *libre* y *libertad* se aplican a otras cosas, distintas de los *cuerpos*, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. Por tanto cuando se dice, por ejemplo: el camino está libre, no se significa libertad del camino, sino de quienes lo recorren sin impedimento. Y cuando decimos que una donación es libre, no se significa libertad de la cosa donada, sino del donante, que al donar no estaba ligado por ninguna ley o pacto. Así, cuando *habla-*

mos libremente, no aludimos a la libertad de la voz o de la pronunciación, sino a la del hombre, a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otro modo que lo hizo. Por último, del uso del término *libre albedrío* no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo.

Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *temor* de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción de alguien que era *libre:* así también, un hombre paga a veces su deuda sólo por *temor* a la cárcel, y sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en *libertad*. Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos.

Libertad y *necesidad* son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no sólo tiene *libertad*, sino *necesidad* de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la *libertad*, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas causas), proceden de la *necesidad*. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la *necesidad* de todas las acciones voluntarias del hombre. Por consiguiente, Dios, que ve y dispone todas las cosas, ve también que la *libertad* del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la *necesidad* de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos. Porque aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por consiguiente, el autor de ellas, sin embargo, no pueden tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios. Y si esto no asegurara la *necesidad* de la voluntad humana y, por consiguiente, de todo lo que de la voluntad hu-

mana depende, la *libertad* del hombre sería una contradicción y un impedimento a la omnipotencia y *libertad* de Dios. Consideramos esto suficiente, a nuestro actual propósito, respecto de esa *libertad* natural que es la única que propiamente puede llamarse *libertad.*

Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*, que ellos mismos, por pactos mutuos han [109] fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.

Sólo en relación con estos vínculos he de hablar ahora de la libertad de los súbditos. En efecto, si advertimos que no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible, se sigue necesariamente que en todo género de acciones, conforme a leyes preestablecidas, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos. Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan. Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden como lo hacen, esta libertad, en virtud de la cual todos los demás hombres pueden ser señores de sus vidas. Y por absurdo que sea, esto es lo que demandan, ignorando que las leyes no tienen poder para protegerles si no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan. La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro gé-

nero, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.

No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte. En efecto, hemos manifestado ya, que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La caúsa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios y está, por ello, obligado a observar las leyes de naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano, y sin embargo, éste no haga nada malo. Tal ocurrió cuando *Jefte* fue la causa de que su hija fuera sacrificada. En este caso y en otros análogos quien vive así tiene libertad para realizar la acción en virtud de la cual es, sin embargo, conducido, sin injuria, a la muerte. Y lo mismo ocurre también con un príncipe soberano que lleva a la muerte un súbdito inocente. Porque aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, por ser contraria a la equidad, como ocurrió con el asesinato de *Uriah* por *David*, ello no constituyó una injuria para *Uriah*, sino para *Dios*. No para *Uriah*, porque el derecho de hacer aquello que le agradaba había sido conferido a *David* por *Uriah* mismo. Sino a *Dios*, porque *David* era súbdito de *Dios*, y toda iniquidad está prohibida por la ley de naturaleza. *David* mismo confirmó de modo evidente esta distinción cuando se arrepintió del hecho diciendo: *Solamente contra ti he pecado*. Del mismo modo, cuando el pueblo de *Atenas* deste- [110] rró al más potente de su Estado por diez años, pensaba que no cometía injusticia, y todavía más: nunca se preguntó qué crimen había cometido, sino qué daño podría hacer; sin embargo, ordenaron el destierro de aquellos a quienes no conocían; y cada ciudadano al llevar su concha al mercado, después de haber inscrito en ella el nombre de aquel a quien deseaba desterrar, sin acusarlo, unas veces desterró a un *Arístides*, por su reputa-

ción de justicia, y otras a un ridículo bufón, como *Hipérbolo*, para burlarse de él. Y nadie puede decir que el pueblo soberano de *Atenas* carecía de derecho a desterrarlos, o que a un *ateniense* le faltaba la libertad para burlarse o para ser justo.

La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes de ellos han recibido toda su educación en materia de política, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto. Los efectos de ella son, también, los mismos. Porque así como entre hombres que no reconozcan un señor existe perpetua guerra de cada uno contra su vecino; y no hay herencia que transmitir al hijo, o que esperar del padre; ni propiedad de bienes o tierras; ni seguridad, sino una libertad plena y absoluta en cada hombre en particular, así en los Estados y repúblicas que no dependen una de otra, cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (es decir, lo que el hombre o asamblea que lo representa estime) más conducente a su beneficio. Sin ello viven en condición de guerra perpetua, y en los preliminares de la batalla, con las fronteras en armas, y los cañones enfilados contra los vecinos circundantes. *Atenienses* y *romanos* eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo. En las torres de la ciudad de *Luca* está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra *LIBERTAS;* sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en *Constantinopla.* Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma.

Pero con frecuencia ocurre que los hombres queden defraudados por la especiosa denominación de libertad; por falta de juicio para distinguir, consideran como herencia privada y derecho innato suyo lo que es derecho público solamente. Y

cuando el mismo error resulta confirmado por la autoridad de quienes gozan fama por sus escritos sobre este tema, no es extraño que produzcan sedición y cambios de gobierno. En estos países occidentales del mundo solemos recibir nuestras opiniones, respecto a la institución y derechos de los Estados, de *Aristóteles*, *Cicerón* y otros hombres, griegos y romanos, que viviendo en régimen de gobiernos populares, no derivaban sus derechos de los principios de naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose [111] en la práctica de sus propios Estados, que eran populares, del mismo modo que los gramáticos describían las reglas del lenguaje, a base de la práctica contemporánea; o las reglas de poesía, fundándose en los poemas de *Homero* y *Virgilio*. A los atenienses se les enseñaba (para apartarlos del deseo de cambiar su gobierno) que eran hombres libres, y que cuantos vivían en régimen monárquico eran esclavos; y así *Aristóteles* dijo en su *Política* (*Lib.* 6, *Cap.* 2): *En la democracia debe suponerse la* libertad; *porque comúnmente se reconoce que ningún hombre es* libre *en ninguna otra forma de gobierno*. Y como *Aristóteles*, así también *Cicerón* y otros escritores han fundado su doctrina civil sobre las opiniones de los romanos, a quienes el odio a la monarquía se aconsejaba primeramente por quienes, habiendo depuesto a su soberano, compartían entre sí la soberanía de *Roma*, y más tarde por los sucesores de éstos. Y en la lectura de estos autores griegos y latinos, los hombres (como una falsa apariencia de libertad) han adquirido desde su infancia el hábito de fomentar tumultos, y de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos; y además de controlar a estos controladores, con efusión de mucha sangre; de tal modo que creo poder afirmar con razón que nada ha sido tan estimado en estos países occidentales como lo fue el aprendizaje de la lengua griega y de la latina.

Refiriéndonos ahora a las peculiaridades de la verdadera libertad de un súbdito, cabe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar qué derecho renunciamos cuando constituímos un Estado, o, lo que es lo mismo, qué libertad nos negamos a nosotros mismos,

al hacer propias, sin excepción, todas las acciones del hombre o asamblea a quien constituímos en soberano nuestro. En efecto, en el acto de nuestra *sumisión* van implicadas dos cosas: nuestra *obligación* y nuestra *libertad*, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres. Y como tales argumentos pueden derivar o bien de palabras expresas como: *Yo autorizo todas sus acciones*, o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí mismos, y su defensa contra un enemigo común.

Por consiguiente, si advertimos en primer lugar que la soberanía por institución se establece por pacto de todos con todos, y la soberanía por adquisición por pactos del vencido con el vencedor, o del hijo con el padre, es manifiesto que cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto. Ya he expresado anteriormente, en el capítulo XIV, que los pactos de no defender el propio cuerpo de un hombre, son nulos. Por consiguiente,

Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra [112] cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer.

Si un hombre es interrogado por el soberano o su autoridad, respecto a un crimen cometido por él mismo, no viene obligado (sin seguridad de perdón) a confesarlo, porque, como he manifestado en el mismo capítulo, nadie puede ser obligado a acusarse a sí mismo por razón de un pacto.

Además, el consentimiento de un súbdito al poder soberano está contenido en estas palabras: *Autorizo o tomo a mi*

cargo todas sus acciones. En ello no hay, en modo alguno, restricción de su propia y anterior libertad natural, porque al permitirle que *me mate*, no quedo obligado a matarme yo mismo cuando me lo ordene. Una cosa es decir: *Mátame o mata a mi compañero, si quieres*, y otra: *Yo me mataré a mí mismo, o a mi compañero.* De ello resulta que

Nadie está obligado por sus palabras a darse muerte o a matar a otro hombre. Por consiguiente, la obligación que un hombre puede, a veces, contraer, en virtud del mandato del soberano, de ejecutar una misión peligrosa o poco honorable, no depende de los términos en que su sumisión fue efectuada, sino de la intención que debe interpretarse por la finalidad de aquélla. Por ello cuando nuestra negativa a obedecer frustra la finalidad para la cual se instituyó la soberanía, no hay libertad para rehusar; en los demás casos, sí.

Por esta razón, un hombre a quien como soldado se le ordena luchar contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho bastante para castigar su negativa con la muerte, puede no obstante, en ciertos casos, rehusar sin injusticia; por ejemplo, cuando procura un soldado sustituto, en su lugar, ya que entonces no deserta del servicio del Estado. También debe hacerse alguna concesión al temor natural, no sólo en las mujeres (de las cuales no puede esperarse la ejecución de un deber peligroso), sino también en los hombres de ánimo femenino. Cuando luchan los ejércitos, en uno de los dos bandos o en ambos se dan casos de abandono; sin embargo, cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonrosos. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía. Pero quien se enrola como soldado, o recibe dinero por ello, no puede presentar la excusa de un temor de ese género, y no solamente está obligado a ir a la batalla, sino también a no escapar de ella sin autorización de sus capitanes. Y cuando la defensa del Estado requiere, a la vez, la ayuda de quienes son capaces de manejar las armas, todos están obligados, pues de otro modo la institución del Estado, que ellos no tienen el propósito o el valor de defender, era en vano.

Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebata al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno. Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos esperara la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, porque no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable [113] tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas, aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno. Ahora bien, el ofrecimiento de perdón arrebata a aquellos a quienes se ofrece, la excusa de propia defensa, y hace ilegal su perseverancia en asistir o defender a los demás.

En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía. Por ejemplo, existió una época en que, en *Inglaterra*, cualquiera podía penetrar en sus tierras propias por la fuerza y desposeer a quien injustamente las ocupara. Posteriormente esa libertad de penetración violenta fue suprimida por un estatuto que el rey promulgó con el Parlamento. Así también, en algunos países del mundo, los hombres tienen la libertad de poseer varias mujeres, mientras que en otros lugares semejante libertad no está permitida.

Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda, o del derecho de poseer tierras o bienes, o acerca de cualquier servicio requerido de sus manos, o respecto a cualquiera pena corporal o pecuniaria fundada en una

ley precedente, el súbdito tiene la misma libertad para defender su derecho como si su antagonista fuera otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designados por el soberano. En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más si no lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano, y por tanto el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley. Pero si demanda o toma cualquiera cosa bajo el pretexto de su propio poder, no existe, en este caso, acción de ley, porque todo cuanto el soberano hace en virtud de su poder, se hace por la autoridad de cada súbdito, y, por consiguiente, quien realiza una acción contra el soberano, la efectúa, a su vez, contra sí mismo.

Si un monarca o asamblea soberana otorga una libertad a todos o a alguno de sus súbditos, de tal modo que la persistencia de esa garantía incapacita al soberano para proteger a sus súbditos, la concesión es nula, a menos que directamente renuncie o transfiera la soberanía a otro. Porque con esta concesión, si hubiera sido su voluntad, hubiese podido renunciar o transferir en términos llanos, y no lo hizo, de donde resulta que no era esa su voluntad, sino que la concesión procedía de la ignorancia de la contradicción existente entre esa libertad y el poder soberano. Por tanto, se sigue reteniendo la soberanía, y en consecuencia todos los poderes necesarios para el ejercicio de la misma, tales como el poder de hacer la guerra y la paz, de enjuiciar las causas, de nombrar funcionarios y consejeros, de exigir dinero, y todos los demás poderes mencionados en el capítulo XVIII. [114]

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El

fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.

Si un súbdito cae prisionero en la guerra, o su persona o sus medios de vida quedan en poder del enemigo, al cual confía su vida y su libertad corporal, con la condición de quedar sometido al vencedor, tiene libertad para aceptar la condición, y, habiéndola aceptado, es súbdito de quien se la impuso, porque no tenía ningún otro medio de conservarse a sí mismo. El caso es el mismo si queda retenido, en esos términos, en un país extranjero. Pero si un hombre es retenido en prisión o en cadenas, no posee la libertad de su cuerpo, ni ha de considerarse ligado a la sumisión, por el pacto; por consiguiente, si puede, tiene derecho a escapar por cualquier medio que se le ofrezca.

Si un monarca renuncia a la soberanía, para sí mismo y para sus herederos, sus súbditos vuelven a la libertad absoluta de la naturaleza. En efecto, aunque la naturaleza declare quiénes son sus hijos, y quién es el más próximo de su linaje, depende de su propia voluntad (como hemos manifestado en el precedente capítulo) instituir quién será su heredero. Por tanto, si no quiere tener heredero, no existe soberanía ni sujeción. El caso es el mismo si muere sin sucesión conocida y sin declaración de heredero, porque, entonces, no siendo conocido el heredero, no es obligada ninguna sujeción.

Si el soberano destierra a su súbdito, durante el destierro no es súbdito suyo. En cambio, quien se envía como mensajero o es autorizado para realizar un viaje, sigue siendo súbdito, pero lo es por contrato entre soberanos, no en virtud del pacto de sujeción. Y es que quien entra en los dominios de otro queda sujeto a todas las leyes de ese territorio, a menos

que tenga un privilegio por concesión del soberano, o por licencia especial.

Si un monarca, sojuzgado en una guerra, se hace él mismo súbdito del vencedor, sus súbditos quedan liberados de su anterior obligación, y resultan entonces obligados al vencedor. Ahora bien, si se le hace prisionero o no conserva su libertad corporal, no se comprende que haya renunciado al derecho de soberanía, y, por consiguiente, sus súbditos vienen obligados a mantener su obediencia a los magistrados anteriormente instituídos, y que gobiernan no en nombre propio, sino en el del monarca. En efecto, si subsiste el derecho del soberano, la cuestión es sólo la relativa a la administración, es decir, a los magis- [115] trados y funcionarios, ya que si no tiene medios para nombrarlos se supone que aprueba aquellos que él mismo designó anteriormente.

CAPITULO XXII

De los SISTEMAS *de Sujeción, Política y Privada*

Después de haber estudiado la generación, forma y poder de un Estado, puedo referirme, a continuación, a los elementos del mismo: en primer lugar, a los sistemas, que asemejan las partes análogas o músculos de un cuerpo natural. Entiendo por SISTEMAS un número de hombres unidos por un interés o un negocio. De ellos algunos son *regulares;* otros, *irregulares.* Son *regulares* aquellos en que un hombre o asamblea de hombres queda costituído en representante del número total. Todos los demás son *irregulares.*

De los regulares, algunos son *absolutos* e *independientes,* pues no están sujetos a ningún otro sino a su representante: solamente éstos son Estados, y a ellos me he referido ya en los cinco últimos capítulos. Otros son dependientes, es decir, subordinados a algún poder soberano, al que cada uno de sus elementos está *sujeto,* incluso quien los representa.

De los sistemas subordinados unos son *políticos* y otros *privados.* Son políticos (de otra manera llamados *cuerpos políticos* y *personas legales*) aquellos que están constituídos por la autoridad del poder soberano del Estado. Son *privados* aquellos que están constituídos por los súbditos, entre sí mismos, o con autorización de un extranjero. En efecto, ninguna autoridad derivada del poder extranjero, dentro del dominio de otro, es pública, sino privada.

Entre los sistemas privados, unos son *legales,* otros *ilegales.* Son legales aquellos que están tolerados por el Estado: todos los demás son ilegales. Sistemas *irregulares* son los que no teniendo representantes consisten simplemente en la afluencia o reunión de gente; estos sistemas son legales cuando no están prohibidos por el Estado, ni hechos con malvados designios (por ejemplo, la concurrencia de gente a los mercados

o ferias, y otras reuniones análogas). Pero cuando la intención es maligna, o, siendo el número considerable, ignorada, son ilegales.

En los cuerpos políticos el poder de los representantes es siempre limitado, y quien prescribe los límites del mismo es el poder soberano. En efecto, poder ilimitado es soberanía absoluta, y el soberano, en todo Estado, es el representante absoluto de todos los súbditos; por tanto, ningún otro puede ser representante de una parte de ellos, sino en cuanto el soberano se lo permite. Autorizar a un cuerpo político de súbditos para que tuviese una representación absoluta para todas las cuestiones y propósitos, sería abandonar el gobierno de una parte tan importante del Estado, y dividir el dominio, contrariamente a su paz y defensa, de tal modo que no podría comprenderse que el soberano hiciese, por ninguna concesión, lo que hace [116] llanamente, descargando de modo directo, al representante, de su sujeción. En efecto, las consecuencias de las palabras no son signos de su voluntad cuando otras consecuencias son signo de lo contrario, sino más bien signos de error y falta de cálculo, a lo cual es propenso el género humano.

Los límites de este poder que se da al representante de un cuerpo político se advierten en dos cosas. La una está constituída por los escritos o cartas que tienen de sus soberanos; la otra es la ley del Estado. En efecto, aunque en la institución o adquisición de un Estado que es independiente, no hay necesidad de escritura, porque el poder del representante no tiene otros límites sino los establecidos por la ley, no escrita, de la naturaleza, en cambio, en los cuerpos subordinados precisan diversas limitaciones, respecto a sus negocios, tiempos y lugares, que no pueden ser recordadas sin cartas, ni ser tenidas en cuenta a menos que tales cartas sean exhibidas, para que puedan ser leídas, y por añadidura selladas o testificadas con otros signos permanentes de la autoridad soberana.

Y como no siempre es fácil, o a veces posible establecer en las cartas esas limitaciones, las leyes ordinarias, comunes a todos los súbditos, deben determinar lo que los representantes

pueden hacer legalmente en todos los casos en que las cartas mismas nada dicen. Por consiguiente,

En un cuerpo político, si el representante es un hombre, cualquier cosa que haga en la persona del cuerpo, que no esté acreditado en sus cartas, ni por las leyes, es un acto suyo propio, y no el acto de la corporación ni el de otro miembro de la misma, distinto de él, porque más allá del límite de sus cartas o de las leyes, a nadie representa sino a sí mismo. Pero lo que hace de acuerdo con ellas es el acto de cada uno de los representados: porque del acto del soberano cada uno de ellos es autor, ya que el soberano es su representante ilimitado; y el acto del representante que no se aparta de las cartas del soberano, es el acto del soberano, y, por consiguiente, cada miembro de la corporación es autor de él.

Ahora bien, si el representante es una asamblea, cualquiera cosa que la asamblea decrete, y no esté autorizada por sus cartas o por las leyes, es el acto de la asamblea o cuerpo político, y es el acto de cada uno de aquellos por cuyo voto se formuló el decreto, pero no el acto de un hombre que estando presente votó en contra, ni el de ningún hombre ausente, a menos que votara por procura. Es el acto de la asamblea, porque fue votado por la mayoría; y si fue un delito, la asamblea puede ser castigada, en cuanto ello es posible, con la disolución, o la derogación de sus cartas (lo que es capital para tales corporaciones artificiales y ficticias), o (si la asamblea tiene un patrimonio común, en el que ninguno de los miembros inocentes tiene participación), por multa pecuniaria. porque la asamblea no puede representar a nadie en cosas no autorizadas por sus cartas, y, por consiguiente, tales miembros no están involucrados en esos votos.

Si siendo un hombre solo la persona del cuerpo político, presta dinero a un extraño, es decir, a uno que no pertenece al mismo cuerpo (las letras no necesitan fijar limitaciones a los préstamos, ya que esa restricción se deja a las incli- [117]
naciones propias de los hombres) la deuda es de los representantes. En efecto, si en virtud de sus cartas tuviera au-
La naturaleza ha eximido de penas corporales a todos los cuerpos políticos. Pero quienes no dieron su voto son inocentes,

toridad para hacer que los miembros pagasen lo que él pidió en préstamo, tendría, como consecuencia, la soberanía de ellos, y por tanto la representación sería nula, como derivada del error que es consustancial a la naturaleza humana, y por ser un signo insuficiente de la voluntad del representado; o si fuera permitida por él, entonces el representante sería soberano, y entonces el caso no correspondería a la presente cuestión, que sólo hace referencia a los cuerpos subordinados. Ningún miembro viene, por consiguiente, obligado a pagar la deuda así prestada, sino el representante mismo, porque siendo el que presta un extraño a las cartas y a la calificación del cuerpo político, comprende solamente como deudores suyos a quienes se obligan, y considerando que el representante puede comprometerse a sí mismo y a nadie más, se le tiene a él solo por deudor, y es, por consiguiente, quien debe pagarle, del patrimonio común (si alguno existe) o (si no hay ninguno) del suyo propio.

El caso es el mismo si la deuda se adquiere por contrato o por multa.

Ahora bien, cuando el representante es una asamblea, y la deuda se debe a un extraño, son responsables de la deuda todos aquellos y solamente aquellos que dieron sus votos para el préstamo, o para el contrato que le dio origen, o para el hecho por causa del cual la multa fue impuesta, porque cada uno de los que votaron quedó, por sí mismo, comprometido al pago. En efecto, quien es autor del préstamo queda obligado al pago, incluso de la deuda entera, si bien al ser pagada ésta por uno queda, aquél, liberado.

Si la deuda es respecto a un miembro de la asamblea, sólo la asamblea está obligada al pago, con su propio patrimonio (si existe). En efecto, teniendo libertad de voto, si el interesado vota que el dinero debe pedirse en préstamo, vota que sea pagado; si vota que no se tome el préstamo, o está ausente, y al hacerse el préstamo lo vota, contradice su voto anterior, y queda obligado por el último, constituyéndose a la vez en prestamista y prestatario; por consiguiente, no puede solicitar el pago de una persona en particular, sino del fondo común, solamente; fallando el pago, no tiene otro remedio

ni queja sino contra sí mismo, ya que conociendo los actos de la asamblea y sus posibilidades de pagar, y no siendo compelido a ello, prestó, no obstante, su dinero, en un acto de manifiesta necedad.

Con esto queda evidenciado que en los cuerpos políticos subordinados y sujetos al poder soberano, resulta a veces para los miembros en particular, no sólo legal sino expeditivo protestar abiertamente contra los decretos de la asamblea de representantes, y hacer que su disentimiento quede registrado, u obtener testimonio de él; de otro modo vienen obligados a pagar las deudas contraídas, y se hacen responsables de los delitos cometidos por otras personas. Pero en una asamblea soberana esa libertad no existe, primero porque quien protesta en ella niega la soberanía, y, además, porque cualquiera cosa que se ordene por el poder soberano resulta justificado para el súbdito (aunque no siempre ante los ojos de Dios) por su mandato, ya que de semejante mandato cada súbdito es autor.

La variedad de los cuerpos políticos es casi infinita, porque no solamente se distinguen según los distintos negocios para los cuales fueron [118] instituídos, y hay de ellos una indecible diversidad, sino que también respecto a tiempo, lugar y número están sujetos a muchas limitaciones. En cuanto a sus respectivas misiones, algunos se instituyen para la gobernación: en primer término, el gobierno de una provincia puede ser conferido a una asamblea en la cual todas las resoluciones dependan de los votos de la mayoría; entonces esta asamblea es un cuerpo político, y su poder limitado por la comisión. La palabra provincia significa un encargo o cuidado de negocios que el interesado en ellos confiere a otro hombre para que administre bajo su mandato y en nombre suyo; por consiguiente, cuando en un gobierno existen diversos países que tienen leyes distintas unos de otros, o que están muy distantes entre sí, estando conferida la administración del gobierno a diversas personas, aquellas comarcas donde no reside el soberano, sino que éste gobierna por comisión, se llaman provincias. Ahora bien, del gobierno de una provincia por una asamblea que resida en la provincia misma existen

pocos ejemplos. Los romanos que tenían la soberanía de varias provincias, siempre las gobernaban por médio de presidentes y pretores, no por asambleas, como gobernaban la ciudad de *Roma* y los territorios adyacentes. Del mismo modo cuando se enviaron colonos de *Inglaterra* para las plantaciones de *Virginia* y *Sommer-Islands,* aunque el gobierno fue en estos lugares encomendado a asambleas residentes en *Londres,* nunca estas asambleas encargaron la gobernación a ninguna asamblea subordinada, sino que a cada plantación se envió un gobernador. En efecto, aunque todos los hombres, cuando por naturaleza están presentes desean participar en el gobierno, en los casos en que no pueden estar presentes propenden, también por naturaleza, a encomendar el gobierno de sus intereses comunes más bien a una forma monárquica que a una forma popular de gobierno. Ello es de igual modo evidente en aquellos hombres que, poseyendo grandes dominios privados, no desean tomar sobre sí el cuidado de administrar los negocios que les pertenecen, y se deciden por confiar en uno de sus siervos, mejor que en una asamblea, ya sea de sus amigos o de sus vasallos. De cualquier modo que ocurra, podemos suponer el gobierno de una provincia o colonia encomendado a una asamblea; y lo que al respecto me interesa establecer ahora es lo siguiente: que cualquier deuda contraída por esa asamblea, o cualquier acto ilegal decretado por ella, es el acto solamente de aquellos que asienten, y no de quienes han disentido o estaban ausentes, por las razones antes alegadas. Así que cuando una asamblea resida fuera de los límites de la colonia donde ejerce el gobierno no puede ejercitar dominio alguno sobre las personas o bienes de cualesquiera de los miembros de la colonia, ni obligarles, por razón de deuda u otra obligación, en lugar alguno, fuera de la colonia misma, puesto que no tiene jurisdicción ni autoridad de ningún género, sino que ha de atenerse a los recursos que la ley del lugar les ofrezca. Y aunque la asamblea tenga derecho para imponer una multa sobre aquellos de sus miembros que infrinjan las leyes establecidas, fuera de la colonia no tienen derecho a ejecutar dichas leyes. Y lo que se dice aquí de los derechos de una asamblea, respecto al gobierno

de una provincia o de una colonia, es aplicable, también, a una asamblea para el gobierno de una ciudad, de una universidad, de un colegio, de una iglesia, o de otro gobierno cualquiera sobre las personas individuales. [119]

Generalmente, y en todos los cuerpos políticos, si algún miembro particular se considera injuriado por la corporación misma, el conocimiento de su causa corresponde al soberano, y a quienes el soberano ha establecido como jueces para causas análogas, o designe para ese caso particular; y no a la corporación misma. Porque la corporación entera es, en ese caso, un súbdito como el reclamante. En cambio, en una asamblea soberana ocurre de otro modo: porque en ella si el soberano no es juez, aun de su propia causa, no puede haber juez en absoluto.

En un cuerpo político instituído para el buen orden del tráfico exterior, la representación más adecuada reside en la asamblea de todos los miembros, es decir, en una asamblea tal que todo aquel que arriesgue su dinero pueda estar presente en las deliberaciones y resoluciones de la corporación, si lo desea. Como prueba de ello, hemos de considerar el fin para el cual los hombres que son comerciantes, y pueden comprar y vender, exportar e importar sus mercancías, de acuerdo con sus propias decisiones, se obligan, no obstante, a sí mismos constituyendo una corporación. Es evidente que pocos comerciantes existen que con la mercancía que compran en su país puedan fletar un barco para exportarla: o con la que compran en el exterior, para traerla a su país de origen. Por consiguiente, necesitan reunirse en una sociedad, en la que cada uno puede o bien participar en la ganancia, de acuerdo con la proporción de su riesgo, o tomar sus cosas propias y vender los artículos importados a los precios que estime convenientes. Pero esto no es un cuerpo político, ya que no tienen un representante común que les obligue a ninguna otra ley distinta de la que es común a todos los demás súbditos. El fin de su asociación es hacer su ganancia lo mayor que sea posible, lo cual se logra de dos modos, por simple compra o por simple venta, ya sea en el propio país o en el extranjero. Así que conceder a una compañía de mercaderes la calidad

de corporación o cuerpo político, es asegurarle un doble monopolio, de los cuales uno consiste en ser compradores exclusivos, otro en ser únicos vendedores. En efecto, cuando existe una compañía constituída para un país extranjero en particular, sólo exporta las mercaderías vendibles en esa comarca, siendo único comprador en el propio país, y único vendedor fuera. En el país propio no hay, entonces, sino un comprador, y en el extranjero un solo vendedor; las dos cosas son beneficiosas para el mercader, ya que de este modo compra en el país a un tipo más bajo, y vende en el extranjero a uno más alto. Y en el exterior sólo existe un comprador de mercancías extranjeras, y uno solo que vende en el país, cosas ambas que son, a su vez, beneficiosas para los especuladores.

De este doble monopolio una parte es desventajosa para el pueblo en el propio país, otra para los extranjeros. Porque en el país propio, en virtud de ese género exclusivo de exportación, fijan el precio que les agrada para los productos de la tierra y de la industria, y por la importación exclusiva, el precio que les agrada sobre todos los artículos extranjeros de que el pueblo tiene necesidad; ambas cosas son desfavorables para el pueblo. Por el contrario, en virtud de la venta exclusiva de productos nativos en el exterior, y por la compra exclusiva de artículos extranjeros en la localidad, elevan el precio de aquéllos y rebajan el precio de éstos, en desventaja del extranjero. Así, cuando uno solo vende, la mercancía es más cara; y cuando [120] uno solo compra, más barata. Por consiguiente, tales corporaciones no son otra cosa que monopolios, si bien resultan muy provechosos para el Estado, cuando estando obligados a una corporación en los mercados exteriores, mantienen su libertad en los interiores para que cada uno compre y venda al precio que pueda.

No siendo, pues, la finalidad de estas corporaciones de mercaderes un beneficio común para la corporación entera (que en este caso no posee otro patrimonio común, sino el que se deduce de las particulares empresas, para la construcción, adquisición, avituallamiento y manutención de los buques), sino el beneficio particular de cada especulador, es razón que a cada uno se le dé a conocer el empleo de sus propias cosas; es decir,

que cada uno pertenezca a la asamblea capacitada para ordenar el conjunto, y le sean exhibidas las cuentas correspondientes. Por consiguiente, la representación de ese organismo debe corresponder a una asamblea en la que cada miembro de la corporación pueda estar presente en las deliberaciones, si lo desea.

Si una corporación política de mercaderes contrae una deuda con respecto a un extranjero, por actos de su asamblea representativa, cada miembro responde individualmente por el todo. En efecto, un extranjero no puede tener en cuenta las leyes particulares, sino que considera a los miembros de la corporación como otros tantos individuos, cada uno de los cuales está obligado al pago entero, hasta que el pago hecho por uno libere a todos los demás. Pero si el débito se contrae con un miembro de la compañía, el acreedor es deudor, por el todo, a sí mismo, y no puede, por consiguiente, demandar su deuda sino sólo del patrimonio común, si es que existe alguno.

Si el Estado impone un tributo sobre la corporación, se comprende que lo establece, sobre cada miembro, proporcionalmente a su riesgo particular en la compañía. En este caso no existe otro patrimonio común sino el constituído por sus riesgos particulares.

Si se impone una multa a la corporación, por algún acto ilegal, únicamente son responsables aquellos en virtud de cuyos votos fue decretado el acto, o con cuya asistencia fue ejecutado. En ninguno de los restantes puede existir otro delito sino el de pertenecer a la corporación; delito que si existe, no es suyo, puesto que la corporación fue ordenada por la autoridad del Estado.

Si uno de los miembros se hace deudor a la corporación, puede ser perseguido por la corporación misma, pero ni sus bienes pueden ser incautados ni su persona reducida a prisión por la autoridad de la corporación, sino, sólo, por la autoridad del Estado. En efecto, si pudiera hacerlo por su propia autoridad, podría, por esa autoridad misma, juzgar que la deuda

es debida, lo cual significa tanto como ser juez de su propia causa.

Estas corporaciones instituídas por el gobierno de los hombres o para la regulación del tráfico son o bien perpetuas o para un tiempo fijado por escrito. Existen, también, corporaciones cuya duración es limitada solamente por la naturaleza de sus negocios. Por ejemplo, si un monarca soberano o asamblea soberana considera oportuno dar orden a las ciudades y otras diversas partes de su territorio para que le envíen sus diputados para que le informen de la situación y necesidades de los súbditos, o para deliberar con él acerca de la promulgación de buenas leyes, o [121] por cualquier otra causa, mediante una persona que represente la comarca entera, tales diputados, teniendo un lugar y un tiempo fijos de reunión, son entonces y allí una corporación política que representa a cada uno de los súbditos del dominio, pero solamente para las cuestiones que sean propuestas a ellos por la persona o asamblea que en virtud de su autoridad soberana ordenó su venida; y cuando se declare que nada más debe proponerse ni ser debatido por ellos, la corporación queda disuelta. En efecto, si fueran representantes absolutos del pueblo, entonces constituirían una asamblea soberana, y existirían dos asambleas soberanas o dos soberanos sobre el mismo pueblo, lo cual sería incompatible con la paz del mismo. Por tanto, donde una vez existió una soberanía, no puede haber representación absoluta del pueblo sino por mediación de ella. Y en cuanto a la amplitud con que una corporación representará al pueblo entero, queda fijada en el escrito de convocatoria. Porque el pueblo no puede elegir sus diputados para otra finalidad que la expresada en el escrito dirigido a ellos por su soberano.

Son corporaciones privadas regulares y legales las constituídas sin documentos u otra autorización escrita, salvo las leyes comunes a todos los demás súbditos. Como están unidas en una persona representativa, son consideradas como regulares; tales son todas las familias en las que el padre o la madre ordena la familia entera. El jefe en cuestión obliga a sus hijos y sirvientes, en cuanto la ley lo permite, aunque no

más allá, porque ninguno de ellos está obligado a la obediencia en aquellas acciones cuya realización está prohibida por la ley. En todas las demás acciones, durante el tiempo en que están bajo el gobierno doméstico, están sujetos a sus padres y dueños, como inmediatos soberanos suyos. En efecto, siendo el padre y el dueño, antes de la institución del Estado, soberanos absolutos en sus familias, no pierden, posteriormente, de su autoridad sino lo que la ley del Estado les arrebata.

Son corporaciones privadas regulares, pero ilegales, aquellas que están unidas en una persona representativa, sin autoridad pública en absoluto; tales son las asociaciones de mendigos, ladrones y gitanos, constituídas para mejor ordenar su negocio de pedir y robar, así como las corporaciones de individuos que, por autorización de un extraño, se reúnen en dominio ajeno para la más fácil propagación de doctrinas, y para instituir un partido contra el poder del Estado.

Los sistemas irregulares por naturaleza como las ligas y, a veces la mera concurrencia de gentes, sin nexo de unión para realizar un designio particular, ni estar obligados uno a otro, sino procediendo solamente por una similitud de voluntades e inclinaciones, resultan legales o ilegales según la legitimidad o ilegitimidad de los diversos designios particulares humanos que en ellas se manifiestan. Este designio debe interpretarse según los casos.

Como las ligas se constituyen comúnmente para la defensa común, las ligas de súbditos son en un Estado (que no es sino una liga que reúne a todos los súbditos), en la mayoría de los casos, innecesarias, y traslucen designios ilegales; son, por esta causa, i- [122] legales, y se comprenden por lo común bajo la denominación de facciones o conspiraciones. En efecto, siendo una liga la unión de individuos ligados por pactos, si no se ha dado poder a uno de ellos o a una asamblea (tal ocurre en la situación de mera naturaleza) para obligar al cumplimiento, la liga es válida tan sólo en cuanto no suscita justa causa de desconfianza: por consiguiente, las ligas entre Estados, sobre los cuales no existe ningún poder humano establecido para mantenerlos a raya, no sólo son legales, sino también provechosas por el tiempo que duran. En cambio, las

ligas de súbditos de un mismo Estado, donde cada uno puede obtener su derecho por medio del poder soberano, son innecesarias para el mantenimiento de la paz y de la justicia, e ilegales si su designio es pernicioso o desconocido para el Estado. En efecto, toda conjunción de fuerzas realizada por individuos privados, es injusta cuando abriga una intención maligna; si la intención es desconocida, esas ligas resultan peligrosas para la cosa pública e injustamente toleradas.

Si el poder soberano reside en una gran asamblea, y un número de componentes de la misma, sin la autorización oportuna, instigan a una parte para fijar la orientación del resto, tenemos una facción o conspiración ilegal, ya que resulta una fraudulenta dedicación de la asamblea, para los particulares intereses de esos pocos. Ahora bien, si aquel cuyo interés privado se discute y juzga en la asamblea trata de ganar tantos amigos como pueda, no comete injusticia, porque en este caso no forme parte de la asamblea. Y aunque compre tales amigos con dinero, siempre que no lo prohiba la ley expresa, ello no constituye injusticia. En ciertas ocasiones, tal como los hombres se comportan, la justicia no puede lograrse sin dinero; y cada uno puede pensar que su propia causa es justa, hasta que sea oído y juzgado.

En todos los Estados, si un particular entretiene más siervos de los que exige el gobierno de sus bienes y el legítimo empleo de los mismos, se constituye una facción, lo cual es ilegal. En efecto, teniendo la protección del Estado, no necesita para su defensa apoyarse en una fuerza privada. Y aunque en naciones no del todo civilizadas, varias familias numerosas han vivido en hostilidad continua, haciéndose objeto de mutuas invasiones en las que hicieron uso de la fuerza privada, resulta evidente por demás que lo hicieron de modo injusto, o bien que no estaban constituídas en Estado.

Lo mismo que las facciones de parientes, así también las que se proponen el gobierno de la religión, como las de papistas, protestantes, etc., las de patricios y plebeyos en los antiguos tiempos de *Roma,* y las de aristócratas y demócratas en los de *Grecia,* son injustas, como contrarias a la paz y a la

seguridad del pueblo, y en cuanto arrancan el poder de las manos del soberano.

La reunión de gente es un sistema irregular cuya legalidad o ilegalidad depende de la ocasión y del número de los reunidos. Si la ocasión es legal y manifiesta, la reunión es legal, por ejemplo, la usual asamblea de gentes en la iglesia o en una exhibición pública, en número acostumbrado; porque si el número es extraordinariamente grande la justificación no es evidente, y, por tanto, quien no puede dar, individualmente, razón adecuada de su presencia allí, debe considerarse animado de un designio ilegal y tumultuoso. Puede ser legal que un millar de hombres se reúna para formular una petición a un juez o magistrado; sin embargo, si un mi- [123] llar de hombres viene a presentarla, tenemos una asamblea tumultuosa, ya que para ese propósito bastarían uno o dos. Ahora bien, en casos como éste no es un número fijo lo que hace ilegal una asamblea, sino un número tal que los funcionarios presentes no sean capaces de sojuzgar y reducir a la normalidad legal.

Cuando un número desusado de personas se reúne contra un hombre al que acusan, la asamblea es un tumulto ilegal, ya que hubieran bastado unos pocos o un hombre solo para formular su acusación al magistrado. Tal fue el caso de San *Pablo* en *Efeso*, cuando *Demetrio* y un gran número de personas condujeron dos de los amigos de *Pablo* ante el magistrado, diciendo a una: *Grande es Diana de los Efesios*; éste era su modo de demandar justicia contra aquél, por enseñar a las gentes una doctrina que iba contra su religión y sus negocios. En este caso la ocasión, teniendo en cuenta las leyes del pueblo, era justa; sin embargo, la asamblea se estimó ilegal, y el magistrado les reprendió por ello, con estas palabras: **Si Demetrio y los demás obreros pueden acusar a alguien de alguna cosa, existen audiencias y diputados; que se acusen, pues, uno a otro. Y si teneis alguna otra cosa que pedir, vuestro caso puede ser juzgado en una asamblea convocada legítimamente. Porque estamos en peligro de ser acusados de sedición en estos días, ya que no existe motivo por el cual una persona pueda dar una razón de esta asamblea de gentes.* Por ello, a una

asamblea de la que las gentes no pueden dar justa cuenta, la llamaban una sedición, de tal naturaleza que no puede justificarse. Y esto es todo cuanto tengo que decir respecto a los *sistemas* y asambleas del pueblo, que pueden ser comparadas, como digo, a las partes semejantes del cuerpo humano; las legítimas a los músculos; las ilegales a los tumores, cálculos y apostemas, engendrados por la antinatural confluencia de humores malignos.

CAPITULO XXIII

De los MINISTROS PÚBLICOS *del Poder Soberano*

En el último capítulo he hablado de las partes similares de un Estado: en éste voy a hablar de las partes orgánicas, que son los ministros públicos.

Se denomina MINISTRO PÚBLICO a quien es empleado por el soberano (sea un monarca o una asamblea) en algunos negocios, con autorización para representar en ese empleo la personalidad del Estado. Y mientras que cada persona o asamblea que tiene soberanía representa a dos personas o, según la frase común, tiene dos capacidades, una natural y otra política (como un monarca tiene no sólo la personalidad del Estado, sino también la de hombre; y una asamblea soberana no sólo tiene la personalidad del Estado, sino también la de la asamblea), quienes son siervos del soberano en su capacidad natural no son ministros públicos, siéndolo solamente quienes le sirven en la administración de [124] los negocios públicos. Por consiguiente, ni los ujieres, ni los alguaciles, ni otros empleados que constituyen la guardia de la asamblea, sin otro propósito que la comodidad de los reunidos, en una aristocracia o democracia; ni los administradores, chambelanes, cajeros y otros empleados de la casa de un monarca son ministros públicos en una monarquía.

De los ministros públicos, algunos tienen conferido el cargo por la administración general, ya sea del dominio entero ya de una parte del mismo. Del conjunto, como, por ejemplo, a un protector o regente se le puede encomendar por el antecesor del rey niño, durante su minoría de edad, la administración entera de su reino. En este caso, cada súbdito está obligado a prestar obediencia, en tanto que lo establezcan las ordenanzas que haga y los mandatos que curse en nombre del rey, y no sean incompatibles con el poder sobe-

rano de éste. De una parte o provincia, como cuando un monarca o una asamblea soberana dan el encargo general de la misma a un gobernador, teniente, prefecto o virrey. Y en este caso, también, cada uno de los habitantes de la provincia está obligado por todo aquello que el representante haga en nombre del soberano, y que no sea incompatible con el derecho de éste. En efecto, tales protectores, virreyes y gobernadores no tienen otro derecho sino el que deriva de la voluntad del soberano; ninguna comisión que se les confiera puede ser interpretada como declaración de la voluntad de transferir la soberanía, sin palabras manifiestas y expresas que entrañen tal propósito. Este género de ministros públicos se asemeja a los nervios y tendones que mueven los diversos miembros de un cuerpo natural.

Otros tienen administración especial, es decir, les está encomendada la realización de ciertos asuntos especiales, en el propio país o en el extranjero. En el país, en primer término, quienes, para el régimen económico del Estado, tienen autoridad relativa al *Tesoro*, como la de establecer tributos, impuestos, rentas, exacciones o cualquier ingreso público, así como para recopilar, recibir, publicar o tomar las cuentas relativas a los mismos, son ministros públicos: ministros porque sirven a la persona del representante, y nada pueden hacer contra su mandato, ni sin su autoridad: públicos porque les sirven en su capacidad política.

En segundo lugar, los que poseen una autoridad concerniente a la *militia;* los que tienen la custodia de armas, fuertes o puertos; los que se ocupan de reclutar, pagar o mandar soldados, o de suministrar todas las cosas necesarias para las atenciones de la guerra, sea por tierra o por mar, son ministros públicos. En cambio, un soldado sin mando, aunque luche por el Estado, no representa, por ello, la persona del mismo; en ese caso no hay nada que representar, ya que cada uno que tiene mando representa al Estado, con respecto a aquellos a quienes manda.

Son también ministros públicos quienes tienen autoridad para enseñar al pueblo su deber, con respecto al poder sobe-

rano, y para instruirlo en el conocimiento de lo que es justo e injusto, haciendo, por ello, a los súbditos, más aptos para vivir en paz y buena armonía entre sí mismos, y para resistir a los enemigos públicos: son ministros en cuanto no proceden por su propia autoridad, sino por la de otros; y públicos porque lo que hacen (o deben hacer) no lo realizan en virtud de [125] ninguna otra autoridad sino la del soberano. El monarca o asamblea soberana es el único que tiene autoridad inmediata derivada de Dios para enseñar e instruir al pueblo; y nadie sino el soberano recibe su poder simplemente *Dei gratia;* es decir, solamente por el favor de Dios. Todos los demás reciben su autoridad por el favor y providencia de Dios y de sus soberanos, como en una monarquía *Dei gratia et Regis,* o *Dei providentia et voluntate Regis.*

Aquellos a quienes se da jurisdicción son ministros públicos, porque en los lugares donde administran justicia representan la persona del soberano; y su sentencia es la sentencia de este último, porque (como antes hemos manifestado) toda la judicatura va esencialmente aneja a la soberanía, y, por tanto, todos los demás jueces no son sino ministros de aquel o de aquellos que tienen el poder soberano. Y del mismo modo que las controversias son de dos clases, a saber: de *hecho* y de *derecho,* así también los juicios son algunos de hecho y otros de derecho, y, por consiguiente, en la misma controversia puede haber dos jueces, uno de hecho y otro de derecho.

En ambas controversias puede surgir una controversia nueva entre la parte juzgada y el juez; y siendo ambos súbditos del soberano, deben en términos de equidad ser juzgados por personas elegidas con el consentimiento de uno y otro, ya que nadie puede ser juez en su propia causa. Ahora bien, el soberano es siempre reconocido como juez de ambos, y, por tanto, o bien puede proceder a la audiencia de la causa, fallándola por sí mismo, o confirmar como juez aquel a quien los dos interesados convengan en designar. Este acuerdo se comprende entonces como hecho entre ellos, de diverso modo: primero, si el acusado puede formular excepción contra aquellos de sus jueces cuyo interés le hace abrigar sospechas (mientras que el demandante ha escogido ya su propio juez),

aquellos contra los cuales no formula excepción son jueces que él mismo acepta. En segundo lugar, si apela a otro juez, no puede ya seguir apelando, porque su apelación fue decidida por él. En tercer término, si apela al soberano, y éste, por sí propio o por delegados admitidos por las partes, pronuncian sentencia, esta sentencia es final, porque el acusado es juzgado por sus propios jueces, es decir, por sí mismo.

Teniendo en cuenta estas peculiaridades de un justo y racional enjuiciamiento, no puedo abstenerme de observar la excelente constitución de los tribunales de justicia establecidos en *Inglaterra*, tanto para los litigios comunes como para los públicos. Bajo la denominación de causas comunes comprendo aquellas en que tanto el demandante como el demandado son súbditos; como públicas (llamadas también pleitos de la Corona) aquellas en que el demandante es el soberano. Cuando existían dos órdenes de personas, uno de los cuales era el de los Lores y otro el de los Comunes, los Lores tenían el privilegio de no reconocer como jueces sino a Lores, en todos los delitos capitales, y tantos Lores como hubiera presentes; siendo esto reconocido como un privilegio de favor, sus jueces no eran sino los que ellos mismos deseaban. Y en todas las controversias cada súbdito (como también en los pleitos civiles los Lores) tenía como jueces a hombres del país a que correspondía la materia controvertida; ante ellos podía formular sus excepciones, hasta que, por último, habiendo sido designados doce [126] hombres libres de tacha, eran juzgados por estos doce. Teniendo, pues, sus propios jueces, no podía alegarse por la parte interesada que la sentencia no fuera final. Estas personas públicas, con autoridad del poder soberano para instruir o juzgar al pueblo, son los miembros del Estado que con razón pueden compararse con los órganos de la voz en un cuerpo natural.

Son también ministros públicos todos aquellos que tienen autoridad del soberano para procurar la ejecución de las sentencias pronunciadas; dar publicidad a las órdenes del soberano; reprimir tumultos; prender y encarcelar a los malhechores, y otros actos que tienden a la conservación de la paz. Porque cada acto que hacen en virtud de tal autoridad es

acto del Estado; y su servicio correspondiente al de las manos en un cuerpo natural.

Son ministros públicos en el extranjero aquellos que representan la persona de su propio soberano en otros Estados. Tales son los embajadores, mensajeros, agentes y heraldos enviados con autorización pública y para asuntos públicos.

En cambio, quienes son enviados por la autoridad solamente de alguna región privada de un Estado en conmoción, aunque sean recibidos, no son ni ministros públicos ni privados del Estado, porque ninguno de sus actos tiene al Estado como autor. Del mismo modo, un embajador enviado por un príncipe, para felicitar, dar el pésame o asistir a una solemnidad, aunque la autoridad sea pública, como el asunto es privado y compete a él en su capacidad natural, es una persona privada. Del mismo modo, si, secretamente, se envía una persona a otro país, para explorar su opinión y fortaleza, aunque ambas cosas, la autoridad y el negocio, sean públicas, como nadie advierte en él otra personalidad sino la suya propia, es un ministro privado, aunque sea un ministro de Estado; y puede compararse con el ojo en el cuerpo natural. Y quienes son designados para recibir las peticiones u otras informaciones del pueblo, viniendo a ser como los oídos públicos, son ministros públicos, y representan a su soberano en este oficio.

Tampoco un consejero (ni un Consejo de Estado, si lo consideramos sin autoridad de judicatura o mando, sino sólo para dar una opinión al soberano cuando sea requerido, o para ofrecerla sin requerimiento) es una persona pública, porque el consejo se dirige al soberano solamente, cuya persona no puede estar representada ante él, en su propia presencia, por otra. Ahora bien, un cuerpo de consejeros nunca deja de tener alguna otra autoridad, o bien de judicatura o de administración inmediata: en una monarquía representan al monarca, transfiriendo los mandatos de éste a los ministros públicos; en una democracia, el Consejo o Senado propone el resultado de sus deliberaciones al pueblo, a modo de consejo; pero cuando designa jueces o toma causas en audiencia, o recibe embajadores, es en calidad de ministro del pueblo; y en una aristocracia el Consejo de Estado es, por sí mismo, la asamblea soberana, y a nadie da consejos sino a la propia asamblea. [127]

CAPITULO XXIV

De la NUTRICIÓN *y* PREPARACIÓN *de un Estado*

La NUTRICIÓN de un Estado consiste en la *abundancia* y *distribución* de *materiales* que conducen a la vida: en su *acondicionamiento* o *preparación*, y, una vez acondicionados, en la *transferencia* de ellos para su uso público, por conductos adecuados.

En cuanto a la abundancia de materias, está limitada por la Naturaleza a aquellos bienes que, manando de los dos senos de nuestra madre común, la tierra y el mar, ofrece Dios al género humano, bien libremente, bien a cambio del trabajo.

En cuanto a la materia de esta nutrición, consistente en animales, vegetales y minerales, Dios los ha puesto libremente ante nosotros, dentro o cerca de la faz de la tierra, de tal modo que no hace falta sino el trabajo y la actividad para hacerse con ellos. En tal sentido la abundancia depende, aparte del favor de Dios, simplemente del trabajo y de la laboriosidad de los hombres.

Estas materias, comúnmente llamadas artículos, son en parte *nativas*, en parte *extranjeras*. Son *nativas* las que pueden obtenerse dentro del territorio del Estado; *extranjeras*, las que se importan del exterior. Y como no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado (salvo cuando es de una extensión muy considerable) que produzca todas las cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; y como hay pocos países que no produzcan algo más de lo necesario, los artículos superfluos que pueden obtenerse en el país, dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales mediante importación de lo que puede obtenerse en el extranjero, sea por cambio, o por justa guerra, o por el trabajo; porque también el trabajo humano es un artículo susceptible de cambio con beneficio, lo

mismo que cualquier otra cosa. Han existido Estados que, no teniendo más territorio que el necesario para la habitación, no sólo han mantenido, sino también aumentado su poder, en parte por la actividad mercantil entre una plaza y otra, y en parte vendiendo los productos cuyas materias primas habían sido obtenidas en otros lugares.

La distribución de los materiales aptos para esa nutrición da lugar a las categorías de *mío, tuyo* y *suyo*, en una palabra, la *propiedad*, y compete, en todos los géneros de gobierno, al poder soberano. En efecto, donde el Estado no se ha constituído, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual no es ni *propiedad*, ni *comunidad*, sino *incertidumbre*. Esto es tan evidente que el mismo *Cicerón*, apasionado defensor de la libertad, atribuye toda la propiedad a la ley civil: *En cuanto la ley civil*, dice, *es abandonada o guardada de un modo negligente —no digamos cuando es oprimida— nada existe* [128] *que un hombre pueda estar seguro de recibir de su predecesor, o de transferir a sus hijos.* Y en otro lugar: *Suprimid la ley civil, y nadie sabrá lo que es suyo propio y lo que es de otro hombre.* Si advertimos, por consiguiente, que la institución de la *propiedad* es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertiremos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder. Esto lo sabían perfectamente los antiguos cuando llamaban Νόμος, es decir, *distribución*, a lo que nosotros llamamos ley; y definían la justicia como el acto de *distribuir* a cada uno lo que es suyo.

En esta distribución, la primera ley se refiere a la división del país mismo: en ella el soberano asigna a cada uno una porción, según lo que él mismo, y no un súbdito cualquiera o un cierto número de ellos, juzgue conforme a la equidad y al bien común. Los hijos de Israel eran un Estado en el desierto, pero necesitaban los bienes de la tierra, hasta que fueron dueños de la tierra de promisión, que posteriormente fue dividida entre ellos no a su propio arbitrio, sino según

el criterio de *Eleazar* el sacerdote, y de *Josué* su general. Eran, entonces, doce tribus, más una decimotercia hecha por subdivisión de la tribu de *José;* no obstante, hicieron sólo de la tierra doce porciones, no asignando parte alguna a la tribu de *Leví*, pero otorgando a ésta, en cambio, la décima parte de los frutos; esta división fue, por consiguiente, arbitraria. Y aunque un pueblo que entra en posesión de una tierra por procedimientos guerreros no siempre extermina a sus antiguos habitantes, como hacían los judíos, sino que dejan muchos o la mayor parte o todos los antiguos moradores en sus posesiones, es manifiesto que, posteriormente, esas tierras pasan a ser patrimonio del vencedor, tal como ocurrió con el pueblo de *Inglaterra*, cuyas relaciones de dominio derivan de *Guillermo* el *Conquistador.*

De ello podemos inferir que la propiedad que un súbdito tiene en sus tierras consiste en un derecho a excluir a todos los demás súbditos del uso de las mismas, pero no a excluir a su soberano, ya sea éste una asamblea o un monarca. En efecto, considerando que el soberano, es decir, el Estado (cuya persona representa) no hace otra cosa sino ordenar la paz y seguridad común, mediante la distribución de las tierras, dicho reparto debe considerarse hecho para ese mismo fin. Por consiguiente, cualquier distribución que haga en perjuicio de aquella norma es contraria a la voluntad de cada súbdito, que encomendó su paz y seguridad a la discreción y a la conciencia del soberano; por tanto, por la voluntad de cada uno de ellos debe reputarse nula. Cierto es que un monarca soberano o la mayor parte de una asamblea soberana pueden ordenar que se hagan muchas cosas siguiendo los dictados de sus pasiones y contrariamente a su conciencia, lo cual es un quebrantamiento de la confianza y de la ley de naturaleza; pero esto no es bastante para autorizar a un súbdito ya sea para hacer la guerra por tal causa, o para quejarse de la injusticia, o para hablar mal de su soberano en cualquier otro sentido, ya que ha autorizado todas sus acciones, y al confiar en el poder soberano, hace propios los actos que el soberano realice. En qué casos las órdenes de los soberanos son contrarias a la equi-

dad y a la ley de naturaleza, es algo que consideraremos posteriormente, en otro lugar.

En la distribución de tierras puede ocurrir que el Estado mismo tenga [129] asignada una porción, y sus representantes la posean e incrementen; y que esta porción pueda hacerse suficiente para sostener el total dispendio que exigen la paz común y la defensa necesaria. Ello sería muy cierto si pudiera imaginarse algún representante libre de las pasiones y miserias humanas. Pero siendo como es la naturaleza de los hombres, la asignación de tierras públicas o de determinadas rentas al Estado es en vano, y tiende a la disolución del gobierno y a la condición de mera naturaleza y guerra, tan pronto como el poder soberano recae en las manos de un monarca o de una asamblea que o bien son demasiado negligentes en cuestiones pecuniarias, o excesivamente arriesgados en aventurar el patrimonio público en una larga y costosa guerra. Los Estados no pueden soportar la dieta, ya que no estando limitados sus gastos por sus propios apetitos sino por sus accidentes externos y por los apetitos de sus vecinos, los caudales públicos no reconocen otros límites sino aquellos que requieran las situaciones emergentes. Y aunque en Inglaterra el Conquistador se reservó diversas tierras para su propio uso (aparte de bosques y cotos de caza, tanto para su recreo como para la conservación del arbolado) y se atribuyó igualmente el derecho a ciertas servidumbres sobre las tierras que concedió a sus súbditos, sin embargo parece ser que esa reserva no se hizo para su mantenimiento público, sino por razón de su capacidad natural, ya que él y sus sucesores establecieron para todo esto taxas arbitrarias sobre las tierras de sus súbditos, cuando lo juzgaron necesario. O si estas tierras y servicios públicos fueron establecidos para procurar un suficiente mantenimiento del Estado, ello fue contrario a la finalidad de la institución, puesto que (como resulta de esas taxas subsiguientes) tales recursos son insuficientes y (como se infiere por las reducidas rentas de la corona) están sujetos a enajenación y disminución. Es, por consiguiente, en vano, asignar una porción al Estado, el cual puede vender o ceder, y vende y cede cuando lo hace su representante.

En cuanto a la distribución de las tierras en el propio país, así como en lo relativo a determinar en qué lugares y con qué mercancías puede traficar el súbdito con el exterior, es asunto que compete al soberano. Porque si encomienda a los particulares ordenar ese tráfico según su propia discreción, algunos pueden atreverse, movidos por afán de lucro, a suministrar al enemigo los medios de dañar al Estado, y a dañarse ellos mismos, importando aquellas cosas que siendo gratas a los apetitos humanos, son, no obstante, perniciosas o, por lo menos, inaprovechables para el Estado. Corresponde, por tanto, al Estado (es decir, al soberano solamente aprobar o desaprobar los lugares y materias del tráfico con el extranjero.

Si advertimos, además, que para la sustentación de un Estado no basta que cada hombre ejerza dominio sobre una porción de tierra, o sobre unos pocos bienes, o posea una habilidad natural en algún arte útil (y no existe arte en el mundo que no sea necesario para la existencia o el bienestar de la mayoría de los hombres en concreto), es necesario que los hombres distribuyan lo que puedan ahorrar y transfieran su propiedad sobre ello, mutuamente de uno a otro, por cambio y mutuo contrato. Corresponde, por consiguiente, al Estado, [130] es decir, al soberano, determinar de qué modo deben llevarse a cabo todas las especies de contratos entre súbditos (como los actos de comprar, vender, cambiar, prestar, tomar prestado, arrendar y tomar en arrendamiento), y por qué palabras y signos deben ser considerados como válidos. Si tenemos en cuenta la estructura de la presente obra, lo antedicho es suficiente respecto a la materia y distribución de los elementos nutritivos entre los diversos miembros del Estado.

Entiendo por acondicionamiento la reducción de todos los bienes que no se consumen actualmente sino que se reservan para el sustento en tiempos venideros a una cosa de igual valor y, por añadidura, tan portátil que no impida la traslación de los hombres de un lugar a otro, sino que gracias a ella una persona tenga en cualquier lugar el sustento que el lugar exija. Y ese bien no es otra cosa que el oro, la plata y el dinero.

En efecto, siendo (como son) el oro y la plata altamente estimados en la mayor parte de los países del mundo, constituyen una medida objetiva del valor de las cosas entre las naciones; y el dinero (cualquiera que sea la materia en que esté acuñado por el soberano de un Estado) es una medida suficiente del valor de todas las cosas entre los súbditos de ese Estado. Por medio de esa medida, todos los bienes muebles e inmuebles pueden acompañar un hombre a todos los lugares donde se traslade, dentro y fuera de la localidad de su ordinaria residencia; y ese mismo medio pasa de un hombre a otro, dentro del Estado, y lo recorre entero, alimentando, a su paso, todas las partes del mismo. En este sentido ese acondicionamiento viene a ser como la irrigación sanguínea del Estado; en efecto, la sangre natural se integra con los frutos de la tierra, y al circular nutre cada uno de los miembros del cuerpo humano.

Y así como la plata y el oro tienen su valor derivado de la materia misma, poseen, en primer lugar, el privilegio de que el valor de esas materias no puede ser alterado por el poder de uno ni de unos pocos Estados, ya que es una medida común de los bienes en todos los países. Ahora bien, la moneda legal puede ser fácilmente elevada o rebajada de valor. En segundo lugar, tiene el privilegio de hacer que los Estados lleven y extiendan sus armas, cuando lo estimen necesario, por países extranjeros, procurando, así, provisión no sólo a individuos particulares que viajan, sino también a ejércitos enteros. Ahora bien, la acuñación, cuyo valor es insignificante en relación con la materia, y sólo nos indica la localidad, es incapaz de soportar un cambio de aire, y por eso produce efectos solamente en su propio país, en el cual se halla sujeta al cambio de leyes y, por consiguiente, a ver disminuído su valor, muchas veces en perjuicio de quienes la poseen.

Los conductos y procedimientos por los cuales circula para uso público son de dos clases: una de las vías conduce el dinero a las arcas públicas; otra, les da salida de ellas para efectuar pagos públicos. Sirven a la primera misión los recaudadores, cajeros y tesoreros; pertenecen a la segunda también los tesoreros y los funcionarios designados para el pago de los di-

versos ministros públicos y privados. También en esto presenta el hombre artificial una semejanza con el natural, cuyas venas reciben la sangre de las diversas [131] partes del cuerpo, y la llevan al corazón; después de vitalizarla, el corazón la expele por medio de las arterias, con objeto de vivificar y hacer aptos para el movimiento todos los miembros del cuerpo.

La procreación, es decir, las creaciones filiales de un Estado, son lo que denominamos *plantaciones* o *colonias*, grupos de personas enviadas por el Estado, al mando de un jefe o gobernador, para habitar un país extranjero que o bien carece de habitantes, o han sido éstos eliminados por la guerra. Una vez establecida una colonia, o bien se constituye un Estado con sus habitantes, cesando toda sujeción respecto al soberano que los envió (tal como ocurría con muchos Estados en los tiempos antiguos), caso en el cual el Estado de que procedían se denominaba su metrópoli, o madre, y no exige de ellos otra cosa sino lo que los hombres requieren, como signo de honor y amistad de los hijos a quienes emancipan y liberan de su gobierno doméstico; o bien permanecen unidos a su metrópoli, como lo estaban las colonias del pueblo de *Roma;* entonces no son Estados sustantivos, sino provincias y partes del Estado que las instituyó. Así que el derecho de las colonias (aparte del honor y de la conexión con su metrópoli) depende totalmente de la licencia o carta en virtud de la cual el soberano autorizó la plantación.

CAPITULO XXV

Del CONSEJO

Cuán falaz es juzgar de la naturaleza de las cosas por el uso ordinario e inconstante de las palabras, aparece con más claridad que en ninguna otra cosa en la confusión de consejos y órdenes, que resulta de la manera imperativa de hablar en ambos casos, y én otras muchas ocasiones. En efecto, las palabras: *Haz esto,* son los términos en que se expresa no sólo el que manda, sino también el que da consejo, y el que exhorta. Sin embargo, pocos dejarán de advertir que estas son cosas diferentes, o tendrán dificultades para distinguir cuándo se trata de determinar quién habla y a quién va dirigida la palabra, y en qué ocasión. Ahora bien, como estas frases las hallamos en los escritos de los hombres, y existe incapacidad o falta el deseo de considerar las circunstancias, se confunden a veces los preceptos de los consejeros, tomándolos como preceptos de quien manda, y a veces lo contrario, siempre de acuerdo con las conclusiones que se desea inferir, o con los actos que merecen aprobación. Para evitar estas confusiones y dar a los términos de mandar, aconsejar y exhortar sus propias y características significaciones, voy a pasar a definirlas.

ORDEN es cuando un hombre dice: *Haz esto* o *No hagas esto,* sin esperar otra razón que la voluntad de quien formula el mandato. De esto se sigue por modo manifiesto que quien manda pretende con ello su propio beneficio, ya que su mandato obedece solamente a su propia [132] voluntad, y el objeto genuino de la voluntad de cada hombre es algún bien para sí mismo.

CONSEJO es cuando un hombre dice: *Haz* o *No hagas esto,* y deduce sus razones del beneficio que obtendrá aquel a quien se habla. De ello es evidente que quien da consejo pretende

solamente (cualquiera que sea, por otra parte, su íntimo propósito) el bien de aquel a quien se da el consejo.

Por consiguiente, entre consejo y orden existe esta gran diferencia: que la orden se dirige al propio beneficio de uno mismo, y el consejo al beneficio de otro hombre. Y de ello deriva otra distinción: que un hombre puede ser obligado a hacer lo que le ordenan, cuando se ha obligado a obedecer: en cambio, no puede ser obligado a hacer lo que se le aconseja, porque el daño que resulta de no obedecer es suyo propio; o bien, si se ha obligado a seguirlo, el consejo adquiere la naturaleza de la orden. Una tercera diferencia entre los dos conceptos consiste en que nadie puede pretender un derecho a ser consejero de otro hombre, porque con ello no puede pretender un beneficio para sí mismo: exigir un derecho de aconsejar a otro arguye una voluntad de conocer sus designios o de conseguir algún otro bien para sí mismo, lo cual, como he dicho anteriormente, es el peculiar objeto de la voluntad de cada hombre.

Es también consustancial al consejo que quien lo solicite, no puede equitativamente acusar o castigar al que aconseja. En efecto, solicitar consejo de otro es permitirle que dé dicho consejo del modo que juzgue más conveniente. Por tanto, quien da consejo a su soberano (ya sea un monarca o una asamblea) cuando éste lo solicita, no puede equitativamente ser castigado por ello, ya sea o no conforme el consejo a la opinión de la mayoría, en la proposición que se debate. Porque si el sentido de la asamblea puede ser advertido antes de que el debate termine, no debe el soberano solicitar ni tomar otro consejo, porque el sentido de la asamblea es la resolución del debate y el fin de toda deliberación. Generalmente quien solicita consejo es autor de él, y, por tanto, no puede castigar al que lo da. Y lo que el soberano no puede, ningún otro puede hacerlo. Pero si un súbdito da consejo a otro, en el sentido de hacer alguna cosa contraria a las leyes, tanto si el consejo procede de una mala intención como si deriva de la ignorancia solamente, es susceptible de castigo por parte del Estado; porque la ignorancia de la ley no es buena excusa,

ya que cada uno está obligado a tener noticia de las leyes a que está sujeto.

Exhortación y disuasión es un consejo que en quien lo da, va acompañado de un vehemente y manifiesto deseo de verlo atendido; o, para decirlo más brevemente, *consejo en el cual se insiste con vehemencia.* En efecto, quien exhorta no deduce las consecuencias de lo que él recomienda que se haga, y se vincula a sí mismo al rigor de un razonamiento veraz, sino que excita a la acción, a aquel a quien aconseja. Del mismo modo, quien disuade, induce a desistir de ella. Con tal propósito al formular sus razonamientos tienen en cuenta, en sus frases, las pasiones comunes y las opiniones de los hombres, y hacen uso de símiles, metáforas, ejemplos y otros recursos de la oratoria, para persuadir a sus oyentes de la utilidad, honor o justicia de seguir su opinión. [133]

De ello puede inferirse, primero: que la exhortación y la disuasión se dirigen al bien de quien da el consejo, no al de aquel que lo solicita, lo cual es contrario al deber de un consejero, ya que éste, por definición, debe considerar no su beneficio propio, sino el de aquel a quien da su opinión. Y que orienta su consejo al propio beneficio es bastante manifiesto por el repetido y vehemente empeño o por el artificio con que se da; no siéndole esto requerido, y procediendo, en consecuencia, según la ocasión, se dirige principalmente al beneficio propio, y sólo de modo accidental, o en ningún caso, al bien de quien es aconsejado.

En segundo lugar, este uso de la exhortación y de la disuasión tiene solamente lugar cuando un hombre habla a una multitud, puesto que cuando la oración se dirige a uno solo, su interlocutor puede interrumpirle y examinar sus razones más rigurosamente que puede hacerlo una multitud, ya que ésta se halla integrada por varios individuos que resultan excesivos en número para entablar disputa o diálogo con quien les habla de modo indiferente y a la vez.

En tercer lugar, que quienes exhortan y disuaden, cuando son requeridos para emitir un consejo, son consejeros corrompidos, como si estuvieran movidos por su propio interés. En efecto, por excelente que sea el consejo que den, quien lo

da no es buen consejero, como no puede decirse que sea un juez justiciero quien da una sentencia justa a cambio de una recompensa. Ahora bien, cuando un hombre puede mandar legítimamente como un padre en su familia o un jefe en un ejército, sus exhortaciones y disuasiones no son sólo legítimas, sino también necesarias y laudables. No obstante, cuando ya no son consejos sino órdenes por las cuales se encomienda la ejecución de un trabajo rudo, la necesidad unas veces y la humanidad otras, requieren que la notificación se haga con dulzura, para que sirvan de estímulo, dándoles más bien el tono y la frase de un consejo, que el áspero lenguaje de una orden.

Ejemplos de la diferencia entre orden y consejo podemos extraerlos de las formas de expresión usadas por la Sagrada Escritura. *No tengais otro Dios sino YO: no hagais para ti mismo imágenes grabadas; no tomes el nombre de Dios en vano; santifica el sábado; honra a tus padres; no mates; no robes*, etc., son órdenes, porque la razón en virtud de la cual tenemos que obedecerlas está fijada por la voluntad de Dios, nuestro Rey, al cual estamos obligados a obedecer. Pero las palabras: *Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme*, implican un consejo, ya que la razón por la cual hemos de realizar esos actos se basa en nuestro propio beneficio; a saber, que así tendremos un tesoro en el cielo. Las palabras: *Id a la aldea que está delante de vosotros y luego encontrareis una borrica atada, y su borriquilla; soltadla, y traédmela*, son una orden; porque la razón de este acto radica en la voluntad de su dueño. En cambio las palabras: *Arrepentíos y sed bautizados en el nombre de Jesús*, son un consejo, ya que la razón en virtud de la cual debemos realizar ese acto no tiende a beneficio alguno de la Omnipotencia divina, que siempre seguirá siendo Rey, aunque nosotros nos rebelemos, sino de nosotros mismos, que no tenemos otros medios de evitar el castigo que pende sobre nosotros, por nuestros pecados.

La diferencia entre consejo y orden ha sido deducida, en este caso, de la naturaleza del consejo, que consiste en inferir el [134] beneficio o daño que puede resultar para quien es aconsejado, a base de las consecuencias necesarias o probables

de la acción que se propone; de esa misma distinción pueden derivarse también las diferencias existentes entre consejeros *aptos* e *ineptos.* Siendo la experiencia recuerdo de las consecuencias de acciones semejantes, anteriormente observadas, y el consejo la expresión en virtud de la cual esta experiencia se da a conocer a otro, las virtudes y defectos del consejo coinciden con las virtudes y defectos intelectuales. A la persona del Estado, le sirven sus consejeros como memoria y discurso mental. Pero a esta semejanza que existe entre el Estado y el hombre natural, va unida una discrepancia de gran monta, a saber: que un hombre natural adquiere su experiencia en los objetos naturales de los sentidos, que actúan sobre él sin pasión o interés propio, mientras que los que dan consejo a la persona representativa de un Estado pueden tener, y tienen a menudo, sus fines y pasiones particulares, que hacen sus consejos siempre sospechosos, y a veces nada fidedignos. Por consiguiente, podemos establecer como primera condición de un buen consejero: *Que sus fines e interés no sean incompatibles con los fines e interés de aquel a quien aconsejan.*

En segundo lugar, como la misión de un consejero, cuando se procede a deliberar sobre alguna acción, es hacer manifiestas las consecuencias de ella, de tal modo que quien recibe el consejo pueda ser informado de modo veraz y evidente, debe presentar su opinión en términos tales que la verdad aparezca, con la máxima evidencia, es decir, con un raciocinio tan firme, con un lenguaje tan adecuado y significativo, y tan breve como la evidencia lo permita. Por consiguiente, las *inferencias precipitadas y carentes de evidencia* (tales como las que sólo se apoyan en ejemplos o en la autoridad de los libros, sin argumentar lo que es bueno o malo, sino aportando sólo testimonios de hecho o de opinión), las expresiones oscuras, confusas y ambiguas, es decir, las frases metafóricas que tienden a desatar las pasiones (desde el momento en que tales razonamientos y expresiones sólo son útiles para decepcionar, o para dirigir quien recibe el consejo hacia fines distintos de los suyos propios) son contrarias a la misión de consejero.

En tercer lugar, como la capacidad de aconsejar procede de la experiencia y del prolongado estudio, y nadie se presu-

me que tiene experiencia en todas aquellas cosas que deben ser conocidas para la administración de un gran Estado, *nadie se presume que puede ser buen consejero, sino en aquellos negocios en los que no solamente está muy versado, sino sobre los cuales ha meditado y consultado largamente.* En efecto, si se tiene en cuenta que la misión de un Estado consiste en mantener el pueblo en paz, en el interior, y defenderlo contra la invasión extranjera, advertiremos que es preciso un gran conocimiento de la condición del género humano, de los derechos del gobierno, y de la naturaleza de la equidad, de la ley, de la justicia y del honor, que no puede alcanzarse sin estudio; así como de la fortaleza, bienes y lugares, tanto del propio país como de sus vecinos, y de las inclinaciones y designios de todas las naciones que de algún modo pueden perjudicarla. Todo esto no se logra sino con una gran experiencia. De este cúmulo de requisitos no sólo la suma entera [135] sino cada una de las porciones particulares requiere la edad y la observación de un hombre maduro, con estudios más amplios que los ordinarios. Como he dicho anteriormente (cap. VIII), el ingenio requerido para el consejo es lo que se llama juicio. Las diferencias entre los hombres, a este respecto, proceden de la diferente educación de algunos para un género de estudio o de negocio, de otros para otro distinto. Aunque para realizar ciertas cosas existan reglas infalibles (como ocurre en ingeniería y en edificación, con las reglas de la Geometría), toda la experiencia del mundo no puede igualar al consejo que ha sido aprendido o derivado de la regla. Y cuando la norma no existe, quien tiene más experiencia en un particular género de negocios, tiene, en consecuencia, el mejor juicio, y debe ser el mejor consejero.

En cuarto lugar, para ser capaz de dar consejo a un Estado, en un asunto que hace referencia a otro Estado, *es necesario estar informado de los convenios y relatos que vienen de allí, y de las noticias de tratados y otras transacciones de los Estados entre sí,* cosa que nadie puede hacer sino aquellas personas que el representante considere pertinentes. Por todo ello podemos advertir que quienes no son llamados a consejo,

no puede confiarse que puedan darlo satisfactoriamente en tales casos.

En quinto lugar, suponiendo que el número de consejeros sea igual, es preferible oírlos aparte que no reunidos en asamblea, y esto por varias razones. En primer término, oyéndoles aparte, teneis la opinión de cada uno, mientras que en una asamblea muchos de ellos expresan su opinión con un *Sí* o un *No*, o con las manos o los pies, que no se mueven de modo espontáneo, sino por la elocuencia de otro; o por el temor de desagradar, con su contradicción, a quienes han hablado o a la asamblea entera; o por temor de aparecer más tardo de inteligencia que quienes han aplaudido la opinión contraria. En segundo lugar, en una asamblea numerosa no puede evitarse que haya algunos cuyos intereses son contrarios a los del público; y a éstos sus intereses les hacen apasionados, y la pasión elocuentes, y la elocuencia suya atrae a otros a su misma opinión. Porque las pasiones de los hombres, que aisladamente son moderadas, como el calor de la llama, en asamblea son como antorchas diversas que mutuamente se inflaman (en especial cuando unos a otros se soplan con oraciones), incendiando al Estado, con la pretensión de aconsejarlo. En tercer lugar, escuchando aparte a cada uno, cabe examinar, cuando se necesita, la veracidad o probabilidad de sus razones, y de las razones de la opinión que da, por medio de frecuentes interrupciones y objeciones, cosa que no puede hacerse en una asamblea, donde, a cada difícil pregunta, un hombre queda más bien estupefacto y aturdido por la variedad de los discursos que llueven sobre él, que informado acerca del camino que debe tomar. Además, en una asamblea numerosa, convocada para dar su opinión, no dejará de haber algunos que tengan la ambición de ser estimados y elocuentes y duchos en política, y que den su opinión teniendo en cuenta no ya el asunto tratado, sino el aplauso que esperan para sus abigarradas oraciones, tejidas con hilos polícromos que pertenecen a diversos autores; ello es, en definitiva, una impertinencia que impide toda consulta seria, y que fácilmente se e- [136] vita por el procedimiento de tomar consejo en secreto. En cuarto lugar, en deliberaciones que deben ser

mantenidas en secreto (cosa que con frecuencia ocurre en los negocios públicos) los consejos de varios, y en particular en las grandes asambleas, necesitan confiar tales asuntos a grupos más reducidos, constituídos por las personas versadas y en cuya fidelidad se tiene más confianza.

En conclusión, ¿quién se atrevería a pedir, con riesgo propio, el consejo de una gran asamblea, tratándose de casar a sus hijos, disponer de sus tierras, gobernar su hogar o administrar su patrimonio privado, especialmente si entre los consejeros existe quien no desea su prosperidad? Un hombre que hace sus negocios con la ayuda de diversos y prudentes consejeros, consultando con cada uno de ellos en aquello que entiende, es como quien utiliza buenos compañeros en el juego de tennis, colocándolos en lugares adecuados. Sigue en perfección quien usa sólo de su propio juicio, ya que no se apoya en ningún otro. Pero quien es llevado de aquí para allá, respecto a sus negocios, en un consejo forjado, no pudiéndose mover sino por la pluralidad de las opiniones concordes, cuya unión (aparte de la envidia o interés) resulta comúnmente retardada por quienes disienten, ese lo hace el peor de todos, como el jugador al que aun teniendo buenos compañeros de juego, obstaculizan y retardan las discrepancias de parecer, tanto más cuanto mayor es el número de quienes intervienen en el asunto, y en grado superlativo cuando entre ellos hay uno o más que desean su perdición. Y aunque es cierto que varios ojos ven más que uno, no debe comprenderse así cuando se trata de varios consejeros, a no ser que entre éstos la resolución final corresponda a un solo hombre. De otro modo, como varios ojos ven la misma cosa en diversos planos, y propenden a mirar de soslayo su particular beneficio, quienes no están dispuestos a perderlo de vista, aunque miren con dos ojos sólo se fijan con uno. Esta es la causa de que ningún gran Estado popular pudiera conservarse sino cuando un enemigo exterior lo mantuvo unido, o por la reputación de algún hombre eminente entre ellos, o por el consejo secreto de unos pocos, o por el mutuo temor de facciones iguales, y no por las deliberaciones abiertas de la asamblea. Y en cuanto a los pequeños Estados, ya sean populares o monárquicos, no hay sabiduría humana que pueda conservarlos sino mientras dura la envidia entre sus vecinos.

CAPITULO XXVI

De las LEYES CIVILES

Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres están obligados a observar porque son miembros no de este o aquel Estado en particular, sino de un Estado. En efecto, el conocimiento de las leyes particulares [137] corresponde a aquellos que profesan el estudio de las leyes de diversos países; pero el conocimiento de la ley civil en general, a todos los hombres. La antigua ley de *Roma* era llamada *ley civil,* de la palabra *civitas,* que significa el Estado. Y los países que, habiendo estado sometidos al Imperio romano y gobernados por esta ley, conservan todavía una parte de ella, porque la estiman oportuna, llaman a esta parte ley civil, para distinguirla del resto de sus propias leyes civiles. Pero no es de esto de lo que voy hablar aquí: mi designio no es exponer lo que es ley en un lugar o en otro, sino lo que es ley, tal como lo hicieron *Platón, Aristóteles, Cicerón* y otros varios, sin hacer profesión del estudio de la ley.

Es evidente, en primer término, que ley en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle. Y en cuanto a la ley civil, añade solamente al nombre de la persona que manda, que es la *persona civitatis,* la persona del Estado.

Teniendo esto en cuenta, yo defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL *es,* para cada súbdito, aquellas reglas que *el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.*

En esta definición no hay nada que no sea evidente desde el principio, porque cualquiera puede observar que ciertas le-

yes se dirigen a todos los súbditos en general; otras, a provincias particulares; algunas, a vocaciones especiales, y algunas otras a determinados hombres: son, por consiguiente, leyes para cada uno de aquellos a quienes la orden se dirige, y para nadie más. Así, también, se advierte que las leyes son normas sobre lo justo y lo injusto, no pudiendo ser reputado injusto lo que no sea contrario a ninguna ley. Del mismo modo resulta que nadie puede hacer leyes sino el Estado, ya que nuestra subordinación es respecto del Estado solamente; y que las órdenes deben ser manifestadas por signos suficientes, ya que, de otro modo, un hombre no puede saber cómo obedecerlas. Por consiguiente, cualquier cosa que por necesaria consecuencia sea deducida de esta definición, debe ser reconocida como verdadera. Y así deduzco de ella lo que sigue.

1. El legislador en todos los Estados es sólo el soberano, ya sea un hombre como en la monarquía, o una asamblea de hombres como en una democracia o aristocracia. Porque legislador es el que hace la ley, y el Estado sólo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador. Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por tanto, el soberano es el único legislador. Por la misma razón, nadie puede abrogar una ley establecida sino el soberano, ya que una ley no es abrogada sino por otra ley que prohibe ponerla en ejecución.

2. El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer [138] y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente, era libre desde antes. En efecto, es libre aquel que puede ser libre cuando quiera. Por otro lado, tampoco es posible para nadie estar obligado a sí mismo; porque quien puede ligar, puede liberar, y por tanto, quien está ligado a sí mismo solamente, no está ligado.

3. Cuando un prolongado uso adquiere la autoridad de una ley, no es la duración del tiempo lo que le da autoridad, sino la voluntad del soberano, significada por su silencio (ya que el silencio es, a veces, un argumento de aquiescencia); y no es ley en tanto que el soberano siga en silencio respecto de ella. Por consiguiente, si el soberano tuviera una cuestión de derecho fundada no en su voluntad presente, sino en las leyes anteriormente promulgadas, el tiempo transcurrido no puede traer ningún perjuicio a su derecho, pero la cuestión debe ser juzgada por la equidad. En efecto, muchas acciones injustas, e injustas sentencias, permanecen incontroladas durante mucho más tiempo del que cualquiera puede recordar. Nuestros juristas no tienen en cuenta otras leyes consuetudinarias, sino las que son razonables, y sostienen que las malas costumbres deben ser abolidas. Pero el juicio de lo que es razonable y de lo que debe ser abolido corresponde a quien hace la ley, que es la asamblea soberana o monarca.

4. La ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión. En efecto, las leyes de naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza (tal como he dicho al final del capítulo xv), no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. En las disensiones entre particulares, para establecer lo que es equidad, y lo que es justicia, y lo que es virtud moral, y darles carácter obligatorio, hay necesidad de ordenanzas del poder soberano, y de castigos que serán impuestos a quienes las quebranten; esas ordenanzas son, por consiguiente, parte de la ley civil. Por tal razón, la ley de naturaleza es una parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. Recíprocamente también, la ley civil es una parte de los dictados de la naturaleza, ya que la justicia, es decir, el cumplimiento del pacto y el dar a cada uno lo suyo es un dictado de la ley de naturaleza. Ahora bien, cada súbdito

en un Estado ha estipulado su obediencia a la ley civil (ya sea uno con otro, como cuando se reúnen para constituir una representación común, o con el representante mismo, uno por uno, cuando, sojuzgados por la fuerza, prometen obediencia para conservar la vida); por tanto, la obediencia a la ley civil es parte, también, de la ley de naturaleza. Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural. Ahora bien, el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser limitada y restringida por la ley civil: más aún, la finalidad de hacer leyes no es otra sino esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para [139] limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común.

5. Si el soberano de un Estado sojuzga a un pueblo que ha vivido bajo el imperio de otras leyes escritas, y posteriormente lo gobierna por las mismas leyes con que antes se gobernaba, estas leyes son leyes civiles del vencedor y no del Estado sometido. En efecto, el legislador no es aquel por cuya autoridad se hicieron inicialmente las leyes, sino aquel otro por cuya autoridad continúan siendo leyes, ahora. Por consiguiente, donde existen diversas provincias, dentro del dominio de un Estado, y en estas provincias diversidad de leyes, que comúnmente se llaman costumbres de cada provincia singular, no hemos de entender que estas costumbres tienen su fuerza solamente por el tiempo transcurrido, sino porque eran, con anterioridad, leyes escritas, o dadas a conocer de otro modo por las constituciones y estatutos de sus soberanos. Ahora bien, para que en todas las provincias de un dominio una ley no escrita sea generalmente observada, sin que aparezca iniquidad alguna en la observancia de la misma, esta ley no puede ser sino una ley de naturaleza, que obliga por igual a la humanidad entera.

6. Advirtiendo que todas las leyes, estén o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir, de la voluntad del representante (que en una monar-

quía es el monarca, y en otros Estados la asamblea soberana), cualquiera se sorprenderá al ver de dónde proceden opiniones tales como las halladas en los libros de los juristas eminentes en distintos Estados, y en las que directamente, o por consecuencia, hacen depender el poder legislativo de hombres particulares o jueces subalternos. Tal ocurre, por ejemplo, con la creencia de que *la ley común no tiene otro control sino el del Parlamento;* ello es verdad solamente cuando el Parlamento tiene el poder soberano, y no puede ser reunido ni disuelto sino por su propio arbitrio. En efecto, si existe algún derecho en alguien para disolverlo, entonces existe también un derecho a controlarlo, y, por consiguiente, a controlar su control. Y, por el contrario, si semejante derecho no existe, quien controla las leyes no es el *parlamentum*, sino el *rex in Parlamento.* Y cuando es soberano un Parlamento, por numerosos y sabios que sean los hombres que reúna, con cualquier motivo, de los países sujetos a él, nadie creerá que semejante asamblea haya adquirido por tal causa el poder legislativo. Además, se dice: los dos brazos de un Estado son la *fuerza* y la *justicia, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento.* Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar.

7. Convienen nuestros juristas en que esa ley nunca puede ser contra la razón; afirman también que la ley no es la letra (es decir, la construcción legal), sino lo que está de acuerdo con la intención del legislador. Todo esto es cierto, pero la duda estriba en qué razón habrá de ser la que sea admitida como ley. No puede tratarse de una razón privada, porque [140] entonces existiría entre las leyes tanta contradicción como entre las escuelas; ni tampoco (como pretende Sir *Ed. Coke*) en una *perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia* (como era su caso). En efecto, es posible que un prolongado estudio aumente y confirme las sentencias erróneas: pero cuando los hombres construyen sobre falsos cimientos, cuanto más edifican, mayor es la ruina; y, además, las razones y resoluciones de aquellos que estudian y observan con igual empleo de tiempo y diligencia, son y deben

permanecer discordantes: por consiguiente, no es esta *jurisprudentia* o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón del Estado, nuestro hombre artificial, y sus mandamientos, lo que constituye la ley. Y siendo el Estado, en su representación, una sola persona, no puede fácilmente surgir ninguna contradicción en las leyes; y cuando se produce, la misma razón es capaz, por interpretación o alteración, para eliminarla. En todas las Cortes de justicia es el soberano (que personifica el Estado) quien juzga. Los jueces subordinados deben tener en cuenta la razón que motivó a su soberano a instituir aquella ley, a la cual tiene que conformar su sentencia; sólo entonces es la sentencia de su soberano; de otro modo es la suya propia, y una sentencia injusta, en efecto.

8. Del hecho de que la ley es una orden, y una orden consiste en la declaración o manifestación de la voluntad de quien manda, por medio de la palabra, de la escritura o de algún otro argumento suficiente de la misma, podemos inferir que la orden dictada por un Estado es ley solamente para quienes tienen medios de conocer la existencia de ella. Sobre los imbéciles innatos, los niños o los locos no hay ley, como no la hay sobre las bestias; ni son capaces del título de justo e injusto, porque nunca tuvieron poder para realizar un pacto, o para comprender las consecuencias del mismo, y, por consiguiente, nunca asumieron la misión de autorizar las acciones de cualquier soberano, como deben hacer quienes se convierten, a sí mismos, en un Estado. Y análogamente a los que por naturaleza o accidente carecen de noticia de las leyes en general, quienes por cualquier accidente no imputable a ellos mismos carecen de medios para conocer la existencia de una ley particular, quedan excusados si no la observan, y, propiamente hablando, esta ley no es ley para ellos. Es, por consiguiente, necesario, considerar en este lugar qué argumentos y signos son suficientes para el conocimiento de lo que es la ley, es decir, cuál es la voluntad del soberano, tanto en las monarquías como en otras formas de gobierno.

En primer lugar, si existe una ley que obliga a todos los súbditos sin excepción, y no es escrita, ni se ha publicado —por cualquier otro procedimiento— en lugares adecuados para que

de ella se tenga noticia, es una ley de naturaleza. En efecto, cualquier cosa de que los hombres adquieran noticia y consideren como ley no por las palabras de otros hombres, sino por las de su propia razón, debe ser algo aceptable por la razón de todos los hombres; y esto con ninguna ley ocurre sino con la ley de naturaleza. Por consiguiente, las leyes de la naturaleza no necesitan ni publicación ni promulgación, ya que están contenidas en esta sentencia, aprobada por todo el mundo: *No hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro te haga a ti.* [141]

En segundo lugar, si existe una ley que obliga solamente a alguna categoría de hombres, o a un hombre en particular, y no está escrita ni publicada verbalmente, entonces es también una ley de naturaleza, conocida por los mismos argumentos y signos que distinguen a sus titulares, en tal condición de los demás súbditos. Porque cualquier ley que no esté escrita o promulgada de algún modo por quien la hizo, no puede ser conocida de otra manera sino por la razón de aquel que ha de obedecerla; y es también, por consiguiente, una ley no sólo civil sino natural. Por ejemplo, si el soberano emplea un ministro público sin comunicarle instrucciones escritas respecto a lo que ha de hacer, ese ministro viene obligado a tomar por instrucciones los dictados de la razón; así como si instituye un juez, éste ha de procurar que su sentencia se halle de acuerdo con la razón de su soberano; e imaginándose siempre ésta como equitativa, está ligado a ella por la ley de naturaleza; o si es un embajador (en todas las cosas no contenidas en sus instrucciones escritas) debe considerar como instrucción lo que la razón le dicte como más conducente al interés de su soberano; y así puede decirse de todos los demás ministros de la soberanía, pública y privada. Todas estas instrucciones de la razón natural pueden ser comprendidas bajo el nombre común de *fidelidad*, que es una rama de la justicia natural.

Exceptuada la ley de naturaleza, las demás leyes deben ser dadas a conocer a las personas obligadas a obedecerlas, sea de palabra, o por escrito, o por algún otro acto que manifiestamente proceda de la autoridad soberana. En efecto, la voluntad de otro no puede ser advertida sino por sus propias

palabras o actos, o por conjeturas tomadas de sus fines y propósitos, lo cual, en la persona del Estado, debe suponerse siempre en armonía con la equidad y la razón. En los tiempos antiguos, antes de que las cartas fueran de uso común, las leyes eran reducidas en muchos casos a versos, para que el pueblo llano, complaciéndose en cantarlas o recitarlas, pudiera más fácilmente retenerlas en la memoria. Por la misma causa *Salomón* recomienda a un hombre que ligue los diez mandamientos *a sus diez dedos. Y en cuanto a la ley que *Moisés* dió al pueblo de *Israel* en la renovación del pacto, *él les pide que la enseñen a sus hijos, conversando acerca de ella, lo mismo en casa que en ruta: cuando vayan a la cama o se levanten de ella; y que la escriban en los montantes y dinteles de sus casas; y que *reúnan a las gentes, hombres, mujeres y niños, para escuchar su lectura.

Tampoco basta que la ley sea escrita y publicada, sino que han de existir, también, signos manifiestos de que procede de la voluntad del soberano. En efecto, cuando los hombres privados tienen o piensan tener fuerza bastante para realizar sus injustos designios, o perseguir sin peligro sus ambiciosos fines, pueden publicar como leyes lo que les plazca, sin autoridad legislativa, o en contra de ella. Se requiere, por consiguiente, no sólo la declaración de la ley, sino la existencia de signos suficiente del autor y de la autoridad. El autor o legislador ha de ser, sin duda, evidente en cada Estado, porque el soberano que habiendo sido instituído por el consentimiento de cada uno, se supone suficientemente conocido por todos. Y aunque la ignorancia y osadía de los hombres sea tal, en la mayor parte de los casos, que cuando [142] se disipa el recuerdo de la primera constitución de su Estado, no consideran en virtud de qué poder están defendidos contra sus enemigos, protegidos en sus actividades, y afirmados en su derecho cuando se les hace injuria; como ningún hombre que medite sobre el particular puede abrigar duda alguna, no cabe tampoco alegar ninguna excusa respecto a la ignorancia de dónde está situada la soberanía. Es un dictado de la razón natural y, por consiguiente, una ley evidente de naturaleza, que nadie debe debilitar ese poder cuya protección él mismo ha demandado

o ha recibido, contra otros, con conocimiento suyo. Por consiguiente, nadie puede tener duda de quién es soberano, sino por su propia culpa (cualesquiera que sean las razones que puedan invocar los hombres malos). La dificultad consiste en la evidencia de la autoridad derivada del soberano; la remoción de esa dificultad depende del conocimiento de los registros públicos, de los consejos públicos, de los ministros públicos y de los tribunales públicos, los cuales verifican suficientemente todas las leyes; verifican, digo, no autorizan; porque la verificación no es sino testimonio y registro, no la autoridad de la ley que consiste, solamente, en la orden del soberano.

Por tanto, si un hombre tiene una cuestión por injuria a la ley de naturaleza, es decir, a la equidad común, la sentencia del juez, que por comisión tiene autoridad para conocer tales causas, es una verificación suficiente de la ley de naturaleza en este caso individual. Porque aunque la opinión de uno que profese el estudio de la ley sea útil para evitar litigios, no es sino una opinión: es decir, el juez debe comunicar a los hombres lo que es ley, después de oír la controversia.

Pero cuando la cuestión es de injuria o delito contra la ley escrita, cada hombre, recurriendo por sí mismo o por otros a los Registros, puede (si quiere) estar suficientemente informado antes de realizar tal injuria o delito, y establecer si es injuria o no. Ni siquiera eso: porque cuando un hombre duda de si el acto que realiza es justo o injusto, y puede informarse a sí mismo si quiere, el acto realizado es ilegal. Del mismo modo, quien se supone a sí mismo injuriado, en un caso establecido por la ley escrita que él puede examinar por sí mismo o por otros, si se querella antes de consultar la ley, lo hace injustamente, y más bien procede a vejar otros hombres que a demandar su propio derecho.

Si la cuestión promovida es la de obediencia a un funcionario público, oír leer la comisión para el cargo que le ha sido confiado, o tener medios de informarse de ello, cuando uno lo desee, es una verificación suficiente de su autoridad. En efecto, cada hombre está obligado a hacer todo cuanto pueda para informarse por sí mismo de todas las leyes escritas que pueden afectar a sus acciones futuras. Conocido el legislador, y sufi-

cientemente publicadas las leyes, sea por escrito o por la luz de la naturaleza, todavía necesitan otra circunstancia muy material para que sean obligatorias. Ciertamente no es en la letra sino en la significación, es decir, en la interpretación auténtica de la ley (que estriba en el sentido del legislador) donde radica la naturaleza de la ley. Por tanto, [143] la interpretación de todas las leyes depende de la autoridad soberana, y los intérpretes no pueden ser sino aquellos que designe el soberano (sólo al cual deben los súbditos obediencia). De otro modo la sagacidad de un intérprete puede hacer que la ley tenga un sentido contrario al del soberano; entonces el intérprete se convierte en legislador.

Todas las leyes escritas y no escritas tienen necesidad de interpretación. La ley no escrita de naturaleza, aunque sea fácil de reconocer para aquellos que, sin parcialidad ni pasión, hacen uso de su razón natural, y, por tanto, priva de toda excusa a quienes la violan, si se tiene en cuenta que son pocos, acaso ninguno, quienes en tales ocasiones no están cegados por su egoísmo o por otra pasión, la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de todas las leyes, y es, por consiguiente, la más necesitada de intérpretes capaces. Las leyes escritas, cuando son breves, fácilmente son mal interpretadas, por los diversos significados de una o dos palabras: si son largas, resultan más oscuras por las significaciones diversas de varias palabras; en este sentido, ninguna ley escrita promulgada en pocas o muchas palabras puede ser bien comprendida sin una perfecta inteligencia de las causas finales para las cuales se hizo la ley; y el conocimiento de estas causas finales reside en el legislador. Por tanto, para él no puede haber en la ley ningún nudo insoluble, ya sea porque puede hallar las extremidades del mismo, y desatarlo, o porque puede elegir un fin cualquiera (como hizo *Alejandro* con su espada, en el caso del nudo gordiano) por medio del poder legislativo; cosa que ningún otro intérprete puede hacer.

La interpretación de las leyes de naturaleza no depende, en un Estado, de los libros de filosofía moral. La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean. Lo que vengo es-

cribiendo en este tratado respecto a las virtudes morales y a su necesidad para procurar y mantener la paz, aunque sea verdad evidente, no es ley, por eso, en el momento actual, sino porque en todos los Estados del mundo es parte de la ley civil, ya que aunque sea naturaleza razonable, sólo es ley por el poder soberano. De otro modo sería un gran error llamar a las leyes de naturaleza leyes no escritas; acerca de esto vemos muchos volúmenes publicados, llenos de contradicciones entre unos y otros, y aun en un mismo libro.

La interpretación de la ley de naturaleza es la sentencia del juez, constituído por la ley soberana para oír y fallar las controversias que de él dependen; y consiste en la aplicación de la ley al caso debatido. En efecto, en el acto del juicio, el juez no hace otra cosa sino considerar si la demanda de las partes está de acuerdo con la razón natural y con la equidad; y la sentencia que da es, por consiguiente, la interpretación de la ley de naturaleza, interpretación auténtica no porque es su sentencia privada, sino porque la da por autorización del soberano; con ello viene a ser la sentencia del soberano, que es ley, en aquel entonces, para las partes en litigio. [144]

Ahora bien, como no hay juez subordinado ni soberano que no pueda errar en un juicio de equidad, si posteriormente, en otro caso análogo, encuentra más de acuerdo con la equidad dar una sentencia contraria, está obligado a hacerlo. Ningún error humano se convierte en ley suya, ni le obliga a persistir en él: ni (por la misma razón) se convierte en ley para otros jueces, aunque haya hecho promesa de seguirla. En efecto, aunque una sentencia equivocada que se dé por autorización del soberano, si él la conoce y la permite, viene a constituir una nueva ley (cuando las leyes son mutables, e incluso las pequeñas circunstancias son idénticas), en cambio, en las leyes inmutables, tales como son las leyes de naturaleza, no existen leyes respecto a los mismos o a otros jueces, en los casos análogos que puedan ocurrir posteriormente. Los príncipes se suceden uno a otro, y un juez pasa y otro viene, pero ni el cielo ni la tierra se van, ni un solo título de la ley de naturaleza desaparece, tampoco, porque es la eterna ley de Dios. Por tanto, entre todas las sentencias de los jueces anteriores, que siempre han sido, no

pueden, todas juntas, hacer una ley contraria a la equidad natural. Ningún ejemplo de jueces anteriores puede garantizar una sentencia irracional, ni librar al juez actual de la preocupación de estudiar lo que es la equidad (en el caso que ha de juzgar), según los principios de su propia razón natural. Por ejemplo, va contra la ley de naturaleza *castigar al inocente,* e inocente es quien judicialmente queda liberado y reconocido como inocente por el juez. Supongamos ahora el caso de que un hombre es acusado de un delito capital, y teniendo en cuenta el poder y la malicia de algún enemigo, y la frecuente corrupción y parcialidad de los jueces, escapa por temor a lo que puede ocurrir, y posteriormente es detenido y conducido ante un tribunal legal donde resulta que no era culpable del delito, y en consecuencia queda liberado, no obstante lo cual se le condena a perder sus bienes; esto es una manifiesta condenación del inocente. Afirmo, por consiguiente, que no hay lugar en el mundo donde esto pueda constituir la interpretación de una ley de naturaleza, o ser convertido en ley por las sentencias de los jueces anteriores que hicieron lo mismo. Quien juzgó primero juzgó injustamente, y ninguna injusticia puede ser modelo de juicio para los jueces sucesivos. Puede existir una ley escrita que prohiba huir al inocente, y le castigue por haber escapado; pero que la fuga por temor a un daño deba ser considerada como presunción de culpabilidad, cuando un hombre ha sido ya judicialmente absuelto del delito, es contrario a la naturaleza de la presunción, que no tiene ya lugar después de emitido el fallo. Sin embargo, esta opinión es controvertida por un gran jurista de la ley común en *Inglaterra. Si un inocente,* dice, *es acusado de felonía, y escapa por temor a esa acusación, aunque judicialmente quede liberado del cargo de felonía, si se averigua que huyó por tal causa, debe perder todos sus bienes, castillos, créditos y acciones a pesar de su inocencia. En efecto, en cuanto a la pérdida de ello, la ley no admitirá prueba contra la presunción legal fundada en el hecho de su huída.* Así veis que *un inocente, judicialmente liberado, a pesar de su inocencia* (cuando ninguna ley escrita le prohibía huir), después de su liberación resulta condenado, por una *presunción legal,* a perder todos los bienes que posee. Si la ley funda sobre su huída una presunción del hecho (que era

sustancial) la sen- [145] tencia debió haber sido sustancial también; si la presunción no era hecho ¿por qué había de perder sus bienes? Por tanto esto no es ley de *Inglaterra*, ni es una condena fundada sobre una presunción de ley, sino sobre la presunción de los jueces. Es, también, contrario a la ley afirmar que ninguna prueba debe ser admitida contra una presunción de ley. En efecto, todos los jueces, soberanos y subordinados, cuando rehusan escuchar pruebas rehusan hacer justicia: aunque la sentencia sea justa, los jueces que condenan sin atender las pruebas ofrecidas son jueces injustos, y su presunción no es sino prejuicio, cosa que ningún hombre debe llevar consigo a la sede de la justicia, cualesquiera que sean los juicios precedentes o ejemplos que pretenda seguir. Existen otras cosas de esta naturaleza en las que los juicios de los hombres han sido pervertidos por confiar en los precedentes; pero esto bastará para mostrar que aunque la sentencia del juez sea una ley para la parte que litiga, no lo es para cualquier juez que le suceda en el ejercicio de ese cargo.

De la misma manera, cuando se trata del significado de las leyes escritas, no es intérprete de ellas quien se limita a escribir un comentario sobre las mismas. En efecto, los comentarios están más sujetos a objeción que el texto mismo, y por tanto necesitan otros comentarios, con lo cual no tendrían fin tales interpretaciones. Por esta causa, a menos que exista un intérprete autorizado por el soberano, del cual no pueden apartarse los jueces subordinados, el intérprete no puede ser otro que el juez ordinario, del mismo modo que ocurre en los casos de la ley no escrita; y sus sentencias deben ser reconocidas por quien pleitea como leyes en este caso particular; ahora bien, no obligan a otros jueces a dar juicios análogos en casos semejantes, porque un juez puede errar en la interpretación de la ley escrita, pero ningún error de un juez subordinado puede cambiar la ley que constituye una sentencia general del soberano.

En las leyes escritas, los hombres suelen establecer una diferencia entre la letra y la sentencia de la ley. Cuando por letra se entiende cualquiera cosa que puede ser inferida de las meras palabras, esa distinción es correcta, porque los sig-

nificados de la mayoría de las palabras son ambiguos, bien por sí mismos o por el uso metafórico que de ellos se hace, y el argumento puede ser exhibido en diversos sentidos; en cambio, sólo hay un sentido de la ley. Ahora bien, si por letra se entiende el sentido literal, entonces la letra y la sentencia o intención de la ley son una misma cosa, porque el sentido literal es aquel que el legislador se proponía significar por la letra de la ley. En efecto, se supone siempre que la intención del legislador es la equidad, pues sería una gran contumelia para el juez pensar otra cosa del soberano. Por consiguiente, si el texto de la ley no autoriza plenamente una sentencia razonable, debe suplirle con la ley de naturaleza, o, si el caso es difícil, suspender el juicio hasta que haya recibido una autorización más amplia. Por ejemplo, una ley escrita ordena que quien sea arrojado de su casa por la fuerza, por la fuerza sea restituído en ella: pero supongamos que un hombre, por negligencia, deja su casa vacía, y al regresar es arrojado por la fuerza, caso para el cual no existe una ley concreta. Es evi-
[146] dente que este caso está contenido en la misma ley, pues de otro modo no habría remedio, en absoluto, cosa que puede suponerse contraria a la voluntad del legislador. A su vez el texto de la ley ordena juzgar de acuerdo con la evidencia: un hombre es acusado falsamente de un hecho que el juez mismo vio realizar a otro, distinto del acusado. En este caso, ni puede seguirse el texto de la ley para condenar al inocente, ni el juez debe sentenciar contra la evidencia del testimonio, porque la letra de la ley es lo contrario: solicitará del soberano la designación de otro juez, y el primero será testigo. De este modo el inconveniente que resulta de las meras palabras de una ley escrita puede llevar al juez a la intención de la ley, haciendo que ésta se interprete, así, de la mejor manera; sin embargo, ninguna incomodidad puede garantizar una sentencia contra la ley, porque cada juez de lo bueno y de lo malo, no es juez de lo que es conveniente o inconveniente para el Estado.

Las aptitudes requeridas en un buen intérprete de la ley, es decir, en un buen juez, no son las mismas que las que se exigen de un abogado, especialmente en el estudio de las leyes. Porque del mismo modo que un juez, cuando ha de tomar

referencias del hecho, no ha de hacerlo sino de los testigos, así también no debe informarse de la ley por otro conducto que por el de los estatutos y constituciones del soberano, alegados en el juicio, o declarados a él por quien tiene autoridad del poder soberano para declararlos; y no necesita preocuparse por anticipado de cuál será su juicio, porque lo que él debe decir respecto al hecho, le habrá de ser suministrado por los testigos, y lo que debe decir en materia de ley, por quienes en sus alegaciones lo manifiestan y tienen autoridad para interpretarlo en el lugar mismo. Los Lores del Parlamento en *Inglaterra* eran jueces, y muchas causas difíciles han sido oídas y falladas por ellos; sin embargo, pocos, entre esos Lores, eran muy versados en el estudio de las leyes, y pocos habían hecho profesión de ellas; y aunque consultaban con juristas designados para comparecer en aquella oportunidad y cuestión, solamente aquéllos tenían la autoridad para dictar sentencia. Del mismo modo en los juicios ordinarios de derecho, doce hombres del pueblo llano son los jueces, y dan sentencia no sólo respecto del hecho sino del derecho, y se pronuncian simplemente por el demandante o por el demandado; es decir, son jueces no solamente del hecho sino también del derecho, y en materia de delito no sólo determinan si existió o no, sino que establecen si fue *asesinato*, *homicidio*, *felonía*, *asalto* u otra cosa, conforme a las calificaciones de la ley; pero como no se supone que conocen la ley por sí mismos, existe alguien que tiene autoridad para informarles de ello en el caso particular que han de juzgar. Ahora bien, aunque no juzguen de acuerdo con lo que se les dice, no están sujetos por ello a penalidad alguna, a menos que aparezca que lo hicieron contra su conciencia, o que fueron corrompidos por vía de cohecho.

Lo que hace un buen juez o un buen intérprete de las leyes es, en primer término, *una correcta comprensión* de la principal ley de naturaleza, llamada *equidad*, que no dependiendo de la lectura de los escritos de otros hombres, sino de la bondad del propio raciocinio natural [147] del hombre, se presume que es más frecuente en quienes han tenido más posibilidades y mayor inclinación para meditar sobre ellas. En segundo lugar, *desprecio de innecesarias riquezas* y preferencias. En tercer término, *ser capaz de despojarse a sí mismo, en*

el juicio, de todo temor, miedo, amor, odio y compasión. En cuarto lugar, y por último, *paciencia para oír, atención diligente en escuchar, y memoria para retener, asimilar y aplicar lo que se ha oído.*

La distinción y división de las leyes ha sido hecha de diversas maneras, según los diferentes métodos aplicados por quienes han escrito sobre ellas. En efecto, es una cosa que no depende de la naturaleza, sino del propósito del escritor, y es auxiliar de cualquier otro método del hombre. En la Instituta de *Justiniano* encontramos siete clases distintas de leyes civiles. Primera los *edictos, constituciones* y *epístolas del príncipe*, es decir, del emperador, puesto que el poder entero del pueblo residía en él. Análogas a éstas son las proclamaciones de los reyes de *Inglaterra.*

2. Los *decretos del pueblo entero de Roma* (incluyendo el Senado) cuando eran aplicados a la cuestión por el Senado. Estas eran leyes, en primer lugar, por virtud del poder soberano que residía en el pueblo; y si no eran abrogadas por los emperadores seguían siendo leyes por la autoridad imperial. En efecto, todas las leyes que obligan se considera que son leyes emanadas de la autoridad que tiene poder para abrogarlas. Semejantes en cierto modo a estas leyes son las Leyes del Parlamento en *Inglaterra.*

3. Los *decretos del pueblo llano* (con exclusión del Senado) cuando eran aplicados a la cuestión por los tribunales del pueblo. En efecto, los decretos que no eran abrogados por los emperadores seguían siendo leyes por la autoridad imperial. Análogas a éstas fueron las órdenes de la Cámara de los Comunes en *Inglaterra.*

4. *Senatus consulta*, u *órdenes del Senado*, porque cuando el pueblo de Roma se hizo tan numeroso que resultaba ya inconveniente reunirlo, se consideró adecuado por el emperador que se consultara al Senado, en lugar de hacerlo al pueblo. Estas disposiciones tienen cierta semejanza con las Actas del Consejo.

5. Los *edictos de los pretores* y, en algunos casos, los de los ediles, cuyo cargo viene a corresponder al de los Justicias mayores en las Cortes de *Inglaterra.*

6. *Responsa prudentum*, que eran las sentencias y opiniones de aquellos juristas a quienes el emperador dio autoridad para interpretar la ley y para resolver las cuestiones que en materia de ley eran sometidas a su opinión; estas respuestas obligan a los jueces, al dar sus juicios, por mandato de las constituciones imperiales, y serían como las recopilaciones de casos juzgados, si la ley de *Inglaterra* obligara a otros jueces a observarlas. En efecto, los jueces de la ley común de *Inglaterra* no son propiamente jueces, sino jurisconsultos, a quienes los jueces, es decir, los lores o doce hombres del pueblo llano, deben pedir opinión en materia de ley.

7. Finalmente las *costumbres no escritas* (que en su propia naturaleza son una imitación de la ley), por el consentimiento tácito del emperador, en caso de que no sean contrarias a la ley de naturaleza, son verdaderas leyes.

Otra división de las leyes es en *naturales* y *positivas*. Son leyes *natu-* [148] *rales* las que han sido leyes por toda la eternidad, y no solamente se llaman leyes *naturales*, sino también leyes *morales*, porque descansan en las virtudes morales, como la justicia, la equidad y todos los hábitos del intelecto que conducen a la paz y a la caridad; a ellos me he referido ya en los capítulos XIV y XV.

Positivas son aquellas que no han existido desde la eternidad, sino que han sido instituídas como leyes por la voluntad de quienes tuvieron poder soberano sobre otros, y o bien son formuladas, escritas o dadas a conocer a los hombres por algún otro argumento de la voluntad de su legislador.

A su vez, entre las leyes positivas unas son *humanas*, otras *divinas*, y entre las leyes humanas positivas, unas son *distributivas*, otras *penales*. Son *distributivas* las que determinan los derechos de los súbditos, declarando a cada hombre en virtud de qué adquiere y mantiene su propiedad sobre las tierras o bienes, y su derecho o libertad de acción: estas leyes se dirigen a todos los súbditos. Son *penales* las que declaran qué penalidad debe infligirse a quienes han violado la ley, y se dirigen a los ministros y funcionarios establecidos para ejecutarlas. En efecto, aunque cada súbdito debe estar informado de los castigos que por anticipado se instituyeron para esas

transgresiones, la orden no se dirige al delincuente (del cual ha de suponerse que no se castigará conscientemente a sí mismo), sino a los ministros públicos instituídos para que las penas sean ejecutadas. Estas leyes penales se encuentran escritas en la mayor parte de los casos con las leyes distributivas, y a veces se denominan sentencias. En efecto, todas las leyes son juicios generales o sentencias del legislador, como cada sentencia particular es, a su vez, una ley para aquel cuyo caso es juzgado.

Las *leyes positivas divinas* (puesto que las leyes naturales, siendo eternas y universales, son todas divinas) son aquellas que siendo mandamientos de Dios (no por toda la eternidad, ni universalmente dirigidas a todos los hombres, sino sólo a unas ciertas gentes o a determinadas personas) son declaradas como tales por aquellos a quienes Dios ha autorizado para hacer dicha declaración. Ahora bien ¿cómo puede ser conocida esta autoridad otorgada al hombre para declarar que dichas leyes positivas son leyes de Dios? Dios puede ordenar a un hombre, por vía sobrenatural, que dé leyes a otros hombres. Pero como es consustancial a la ley que los obligados por ella adquieran el convencimiento de la autoridad de quien la declara, y nosotros no podemos, naturalmente, adquirirlo directamente de Dios *¿cómo puede un hombre, sin revelación sobrenatural, asegurarse de la revelación recibida por el declarante, y cómo puede verse obligado a obedecerla?* Por lo que respecta a la primera cuestión: cómo un hombre puede adquirir la evidencia de la revelación de otro, sin una revelación particular hecha a él mismo, es evidentemente imposible; porque si un hombre puede ser inducido a creer tal revelación por los milagros que ve hacer a quien pretende poseerla, o por la extraordinaria santidad de su vida, o por la extraordinaria sabiduría y felicidad de sus acciones (todo lo cual son signos extraordinarios del favor divino), sin embargo, todo ello no es testimonio cierto de una revelación especial. Los milagros son obras maravillosas, pero lo que es maravilloso para unos puede no serlo para otros. La santidad puede fingirse, y la felicidad visible en este mundo resulta ser, en muchos casos, obra de Dios por causas naturales [149] y ordinarias. Por consiguiente, ningún hombre puede saber de modo infalible, por razón natural, que otro ha tenido una revelación sobrenatural de la

voluntad divina; sólo puede haber una creencia, y según que los signos de ésta aparezcan mayores o menores, la creencia es unas veces más firme y otras más débil.

En cuanto a la segunda cuestión de cómo puede ser obligado a obedecerla, no es tan ardua. En efecto, si la ley exige que no se proceda contra la ley de naturaleza (que es, indudablemente, ley divina) y el interesado se propone obedecerla, queda obligado por su propio acto; obligado, digo, a obedecerla, no obligado a creer en ella, ya que las creencias y meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos sino, sólo, a la operación de Dios, de modo ordinario o extraordinario. La fe en la ley sobrenatural no es una realización, sino, sólo, un asentimiento a la misma, y no una obligación que ofrecemos a Dios, sino un don que Dios otorga libremente a quien le agrada; como, por otra parte, la incredulidad no es un quebrantamiento de algunas de sus leyes, sino un repudio de todas ellas, excepto las leyes naturales. Cuanto vengo afirmando puede esclarecerse más todavía mediante ejemplos y testimonios concernientes a este punto y extraídos de la Sagrada Escritura. El pacto que Dios hizo con *Abraham* (por modo sobrenatural) era así: **Este será mi pacto, que guardareis entre mí y vosotros y tu simiente después de ti.* La descendencia de *Abraham* no tuvo esta revelación, ni siquiera existía entonces; constituía, sin embargo, una parte del pacto, y estaba obligada a obedecer lo que *Abraham* les manifestara como ley de Dios: cosa que ellos no podían hacer sino en virtud de la obediencia que debían a sus padres, los cuales (si no están sujetos a ningún otro poder terrenal, como ocurría en el caso de Abraham) tienen poder soberano sobre sus hijos y sus siervos. A su vez, cuando Dios dijo a *Abraham: En ti deben quedar bendecidas todas las naciones de la tierra; porque yo sé que tú ordenarás a tus hijos y a tu hogar, después de ti, que tomen la vía del Señor y observen la rectitud y el juicio*, es manifiesto que la obediencia de su familia, que no había tenido revelación, dependía de la obligación primitiva de obedecer a su soberano. En el monte *Sinaí* sólo *Moisés* subió a comunicarse con Dios, prohibiéndose que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que *Moisés* les declaró

como ley de Dios. ¿Por qué razón si no por la de sumisión espontánea podían decir: *Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos?* En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado; en efecto, si los hombres tuvieran libertad para considerar como mandamientos de Dios sus propios sueños y fantasías, o los sueños y fantasías de los particulares, difícilmente dos hombres se pondrían de acuerdo acerca de lo que es mandamiento de Dios; y aun a ese respecto cada hombre desobedecería los mandamientos del Estado. Concluyo, por consiguiente, que en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza) todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. Esto es evidente para cualquiera razón humana, pues lo que no se hace contra la ley de naturaleza puede ser convertido en ley en nombre de quien [150] tiene el poder soberano; y no existe razón en virtud de la cual los hombres estén menos obligados, si esto se propone en nombre de Dios. Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado. Los Estados cristianos castigan a quienes se rebelan contra la religión cristiana, y todos los demás Estados castigan a cuantos instituyen una religión prohibida. En efecto, en todo aquello que no esté regulado por el Estado, es de equidad (que es la ley de naturaleza, y, por consiguiente, una ley eterna de Dios) que cada hombre pueda gozar por igual de su libertad.

Existe todavía otra distinción de las leyes, en *fundamentales* y *no fundamentales;* pero nunca pude comprender, en ningún autor, qué se entiende por ley fundamental. No obstante, con toda razón pueden distinguirse las leyes de esa manera.

Se estima como ley fundamental, en un Estado, aquella en virtud de la cual, cuando la ley se suprime, el Estado decae y queda totalmente arruinado, como una construcción cuyos

cimientos se destruyen. Por consiguiente, ley fundamental es aquella por la cual los súbditos están obligados a mantener cualquier poder que se dé al soberano, sea monarca o asamblea soberana, sin el cual el Estado no puede subsistir; tal es el poder de hacer la paz y la guerra, de instituir jueces, de elegir funcionarios y de realizar todo aquello que se considere necesario para el bien público. Es ley no fundamental aquella cuya abrogación no lleva consigo la desintegración del Estado; tales son, por ejemplo, las leyes concernientes a las controversias entre un súbdito y otro. Y baste esto ya, en cuanto a la división de las leyes.

Encuentro que las palabras *lex civilis* y *jus civile,* es decir, *ley* y *derecho civil,* están usadas de modo promiscuo para una misma cosa, incluso entre los autores más cultos, pero no debería ocurrir así. En efecto, *derecho* es *libertad:* concretamente, aquella libertad que la ley civil nos deja. Pero la *ley civil* es una *obligación,* y nos arrebata la libertad que nos dió la ley de naturaleza. La naturaleza otorgó a cada hombre el derecho a protegerse a sí mismo por su propia fuerza, y a invadir a un vecino sospechoso, por vía de prevención; pero la ley civil suprime esta libertad en todos los casos en que la protección legal puede imponerse de modo seguro. En este sentido *lex* y *jus* son diferentes de *obligación* y *libertad.*

Análogamente, los términos *leyes* y *cartas* se utilizan promiscuamente para la misma cosa. Sin embargo, las cartas son donaciones del soberano, y no leyes, sino exenciones a la ley. La frase utilizada en una ley es *jubeo, injungo;* es decir, *mando* y *ordeno;* la frase de una carta es *dedi, concessi; he dado, he concedido:* pero lo que se ha dado o concedido a un hombre no se le impone como ley. Puede hacerse una ley para obligar a todos los súbditos de un Estado: una libertad o carta se refiere tan sólo a un hombre o a una parte del pueblo. Porque decir que todos los habitantes de un Estado tienen libertad en un caso cualquiera, es tanto como decir que en aquel caso no se hizo ley alguna, o que, habiéndose hecho, se halla abrogada al presente. [151]

CAPITULO XXVII

De los DELITOS, EXIMENTES *y* ATENUANTES

Un pecado no es solamente una transgresión de la ley, sino, también, un desprecio al legislador, porque tal desprecio constituye, de una vez, un quebrantamiento de todas sus leyes. Por consiguiente, puede consistir no sólo en la comisión de un hecho, o en la enunciación de palabras prohibidas por las leyes, o en la omisión de lo que la ley ordena, sino también en la intención o propósito de transgredir. En efecto, el propósito de quebrantar la ley implica cierto grado de desprecio a aquel a quien corresponde verla ejecutada. Experimentar, aunque sea en la imaginación solamente, el deleite de poseer los bienes, los sirvientes o la mujer de otro, sin intención de tomarlo por la fuerza o por el fraude, no constituye un quebrantamiento de la ley que dice: *No codiciarás;* ni el placer que un hombre puede tener imaginando o soñando la muerte de aquel de cuya vida no espera otra cosa sino daño y sinsabores, es un pecado, sino la resolución de poner en ejercicio algún acto que tienda a ello. En efecto, complacerse en la ficción de aquello que agradaría a un hombre si llegara a realizarse, es una pasión tan inherente a la naturaleza del hombre y de cualquiera otra criatura viva que hacer de ello un pecado, sería convertir en pecado, también, el hecho de ser hombre. Tales consideraciones me han hecho pensar con severidad excesiva de quienes sostienen que las primeras mociones de la mente, aunque constreñidas por el temor de Dios, son los pecados. No obstante, confieso que es más juicioso equivocarse por este lado que por el contrario.

DELITO es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohibe, o en la omisión de lo que ordena. Así, pues, todo delito es un pecado: en cambio, no todo pecado es un delito. Proponerse robar o matar es un pecado, aunque no se traduzca en palabras o en hechos, porque

Dios, que ve los pensamientos del hombre, puede cargárselo en cuenta; pero hasta que se manifieste por alguna cosa hecha o dicha, en virtud de la cual la intención pueda ser argüída por un juez humano, no tiene el nombre de delito: esta distinción era observada por los griegos en las palabras ἁμάρτημα y ἔγκλημα o αἰτία; la primera de ellas (que traducida significa *pecado*) implica violación de una ley cualquiera, mientras que las últimas (que se traducen por *delito*) significan solamente aquel pecado de que un hombre puede acusar a otro. Respecto a las intenciones que nunca se manifiestan por un acto externo, no existe lugar para la acusación humana. Del mismo modo, los latinos significan por *peccatum*, que quiere decir pecado, toda forma de desviación de la ley, mientras que como *crimen* (palabra que deriva de *cerno*, que significa percibir) consideran solamente aquellos pecados que pueden ser evidenciados ante un juez y que, por tanto, no son meras intenciones.

De esta relación entre el pecado y la ley, y entre el delito y la ley civil, puede inferirse: primero, que donde la ley cesa, ce- [152] sa el pecado. Pero como la ley de naturaleza es eterna, la violación de pactos, la ingratitud, la arrogancia y todos los hechos contrarios a una virtud moral, nunca pueden cesar de ser pecado. En segundo lugar, que cesando la ley civil, cesa el delito, porque no subsistiendo ninguna otra ley sino la de naturaleza, no existe lugar para la acusación, puesto que cada hombre es su propio juez, acusado solamente por su propia conciencia y alumbrado sólo por la elevación de sus propias intenciones. Por consiguiente, cuando su intención es recta, su hecho no es pecado: en caso contrario, su hecho es pecado, pero no delito. En tercer término, que cuando cesa el poder soberano cesa también el delito: en efecto, donde no existe tal poder no hay protección que pueda derivarse de la ley, y por consiguiente, cada uno puede protegerse a sí mismo por su propia fuerza, ya que al instituirse un poder soberano nadie puede suponerse que renuncie al derecho de conservar su propio cuerpo, para cuya salvaguardia fue, precisamente, instituída la soberanía. Ahora bien, esto ha de comprenderse solamente de quienes no han contribuído por sí mismos a apartarse del poder, instituído para protegerlos, ya que esto, desde el principio, constituiría un delito.

La fuente de todo delito estriba en algún defecto del entendimiento, o en algún error en el razonar, o en alguna violencia repentina de las pasiones. Defecto en el entendimiento es *ignorancia;* en el razonamiento, *opinión errónea.* A su vez, la ignorancia es de tres clases: de la *ley,* del *soberano* y de la *pena.* La ignorancia de la ley de naturaleza no excusa a nadie, porque en cuanto una persona ha alcanzado el uso de razón, se la supone consciente de que no debe hacer a otro lo que no quiere que le hagan a él. Por tanto, en cualquier lugar a donde vaya un hombre, si hace algo contrario a esa ley, es un delito. Si un hombre viene de las Indias a nuestras tierras, y persuade a los hombres para que reciban una nueva religión, o les enseña alguna cosa que tiende a fomentar la desobediencia de las leyes de este país, por muy persuadido que esté de la verdad de lo que enseña comete un delito, y puede ser justamente castigado por razón del mismo, no sólo porque su doctrina es falsa, sino, también, porque hace algo que no aprobaría en otro: concretamente, que yendo de nuestro país se propusiera alterar la religión en el suyo. Ahora bien, la ignorancia de la ley civil excusará a un hombre en un país extraño, hasta que le sea declarada; hasta entonces, ninguna ley civil es obligatoria.

De la misma manera, si la ley civil del país propio de un hombre no se halla tan suficientemente declarada que él pueda conocerla si quiere, ni la acción contra la ley de naturaleza, la ignorancia es una buena excusa: en los demás casos, la ignorancia de la ley civil no exime.

La ignorancia del poder soberano en la localidad que es la ordinaria residencia de un hombre, no le excusa, porque debe adquirir noticia del poder por el cual ha sido protegido allí.

La ignorancia de la pena, cuando la ley es declarada, no exime a nadie. En efecto, al quebrantar la ley, que sin el temor de la pena consecuente no sería una ley sino palabras vanas, incurre en penalidad, aunque no sepa cuál es ésta; y es así porque quien voluntariamente realiza una acción acepta todas las consecuencias conocidas de ella. El castigo es una consecuencia manifiesta de la violación de las leyes en cada [153] Estado; castigo que si está determinado ya por la ley, se halla

sujeto a ésta; en caso contrario el castigo a que puede estar sujeto resulta arbitrario. Es de razón que quien hace una injuria sin otra limitación que la de su voluntad, debe sufrir castigo sin otra limitación que la de su voluntad cuya ley es por ello violada.

Ahora bien, cuando una pena se asocia al delito en la ley misma, o ha sido usualmente infligida en casos análogos, entonces el delincuente queda eximido de una mayor penalidad. En efecto, si de antemano se conoce el castigo, cuando éste no es bastante grande para disuadir de la acción, constituye un estímulo para ella, porque cuando los hombres comparan el beneficio de la injusticia por ellos cometida con el daño que representa su castigo, por razón de naturaleza eligen lo que resulta preferible para ellos, y por tanto, cuando son castigados más de lo que la ley había determinado anteriormente, o más que otros fueron castigados por el mismo crimen, es la ley la que los induce al mal o los lleva al error.

Ninguna ley promulgada después de realizado un acto, puede hacer de éste un delito, porque si el hecho es contra la ley de naturaleza, la ley existía ya antes de la acción; pero de una ley positiva no puede tenerse noticia antes de que se promulgue, y, por tanto, no puede ser obligatoria. Ahora bien, por la razón inmediatamente alegada antes, cuando la ley que prohibe un hecho se hace antes que el hecho se realice, quien realiza el hecho queda sujeto a la pena ulteriormente establecida, en caso de que anteriormente una pena no menor hubiera sido dada a conocer por escrito o por vía de ejemplo.

Por defecto en el razonar (es decir, por error) propenden los hombres a violar la ley en tres aspectos. Primero, por presunción de falsos principios, como es la errónea apreciación de que en todos los lugares y en todos los tiempos las acciones injustas han sido autorizadas por la fuerza, así como las victorias de quienes las han cometido, y que cuando los hombres poderosos quebrantan las leyes de su país consideran a los más débiles y a los fracasados en sus empresas como los únicos delincuentes, tomando, además, como principios y motivos de su razonamiento, frases como las siguientes: *Que la justicia no es sino una palabra vana; que todo aquello que un*

hombre pueda obtener por su propia actividad y fortuna es suyo; que la práctica de todas las naciones no puede ser injusta; que los ejemplos de tiempos anteriores son buenos argumentos para hacer lo mismo otra vez, y otras muchas de este género. Admitido esto, ningún acto por sí mismo puede ser delito, sino que lo será o no (no por la ley sino) según el éxito de quien lo cometa; y el mismo hecho resulta virtuoso o vicioso, según disponga la fortuna; de manera que lo que *Mario* consideró como delito, *Sila* lo estima meritorio, y *César* (subsistiendo las mismas leyes) lo convierte de nuevo en delito, provocando todo ello una constante perturbación de la paz del Estado.

En segundo lugar, por falsos maestros que o bien hacen una errónea interpretación de la ley de naturaleza, poniéndola, por consiguiente, en contradicción con la ley civil, o bien enseñan como leyes doctrinas propias o tradiciones de tiempos antiguos que son incompatibles con el deber de un súbdito.

En tercer lugar, por inferencias erróneas de verdaderos principios, lo cual sucede comúnmente a los hombres que son rápidos y precipitados en decidir [154] y resolver lo que harán; así ocurre con aquellos que tienen una gran opinión de su propia inteligencia, y creen que las cosas de esta naturaleza no requieren tiempo y estudio, sino, solamente, una experiencia común y un buen talento natural, de lo cual nadie se encuentra a sí mismo desprovisto: en cambio, el conocimiento de lo justo y de lo injusto, que no es menos difícil, nadie pretende tenerlo sin un estudio amplio y prolongado. De estos defectos en el razonar, ninguno puede excusar (aunque alguno de ellos sea susceptible de atenuar) un delito en quien aspire a la administración de sus propios negocios; mucho menos en quienes desempeñan un cargo público, ya que presumen de poseer una razón, sobre cuya falta habrían de apoyar la exención.

Entre las pasiones que con mayor frecuencia son causa de delito una es la vanagloria; es decir, la insensata estimación de la propia valía; como si la diferencia de dignidad fuera un efecto de su ingenio, riqueza, linaje o alguna otra calidad natural que no dependa de la voluntad de quienes tienen autoridad emanada del soberano. De aquí procede la presunción,

en que tales hombres se hallan, de que los castigos establecidos por las leyes y generalmente extendidos a todos los súbditos, no deben ser infligidos a ellos con el mismo rigor con que descargan sobre los hombres pobres, oscuros y sencillos, que se comprenden bajo la denominación de *vulgo*.

Por lo común ocurre, como consecuencia, que quienes se estiman a sí mismos por la grandeza de sus caudales, se aventuran a realizar delitos con la esperanza de escapar al castigo corrompiendo la justicia pública u obteniendo el perdón a cambio de dinero u otras recompensas.

Y que quienes tienen muchos y poderosos parientes, y quienes gozan de popularidad y han ganado reputación entre la multitud, se animan a violar las leyes con la esperanza de oprimir el poder, al cual corresponde ejecutarlas.

Y quienes tienen una elevada y falsa opinión de su propia sabiduría, toman a su cargo la reprensión de las acciones y ponen en tela de juicio la autoridad de quien gobierna, trastornando las leyes con sus discursos públicos, en el sentido de que nada debe ser delito sino lo que reclaman sus propios designios. Ocurre también que algunos de estos hombres se jactan de aquellos delitos que consisten en el ejercicio de la astucia y en el engaño a los vecinos, y piensan que sus designios son excesivamente sutiles para ser advertidos. He aquí lo que yo considero como efectos de una falsa presunción de su propia sabiduría. Entre quienes son los primeros instigadores de perturbación en el Estado (y esto no puede ocurrir si no existe una guerra civil), muy pocos logran conservar su vida tiempo bastante para ver realizados sus nuevos designios: así que el beneficio de sus delitos redunda en favor de la posteridad, tal como ellos sólo en último lugar hubieran deseado, lo cual arguye que no tenían tanta sagacidad como ellos pensaban. Y quienes engañan confiando en que no serán descubiertos, se engañan a sí mismos (ya que la oscuridad en la cual creen hallarse envueltos no es otra cosa que su propia ceguera); y no son más sabios que los niños que piensan estar escondidos cuando se tapan los ojos.

Generalmente todos los hombres animados por la vanagloria (a menos que sean [155] timoratos) están sujetos a

la ira, ya que son más propensos que otros a considerar como desprecio la ordinaria libertad de la conversación. Y pocos delitos existen que no puedan ser producidos por la ira.

En cuanto a los delitos que se engendran en las pasiones del odio, la concupiscencia, la ambición y la codicia, son tan obvios a la experiencia y al entendimiento de todos, que no hace falta decir nada de ellos, salvo que son dolencias tan consustanciales a la naturaleza, lo mismo del hombre que de todas las criaturas vivas, que sólo un uso extraordinario de la razón, o una severidad constante en castigarlos puede impedir sus efectos. Porque en las cosas odiadas encuentran los hombres una molestia continua e inconfesable; por lo cual o la paciencia humana se impone, o precisa hallar la tranquilidad eliminando el poder de quien molesta. Lo primero es difícil; lo segundo resulta muchas veces imposible sin cierta violación de la ley. La ambición y la codicia son, también, pasiones absorbentes y opresoras, y, en cambio, la razón no siempre actúa para resistirlas; por tanto, en cuanto la esperanza de impunidad aparece, se manifiestan sus efectos. En cuanto a la concupiscencia, lo que le falta de continuidad le sobra de vehemencia, lo cual basta para disipar el temor de castigos inciertos o fáciles de evitar.

De todas las pasiones la que en menor grado inclina al hombre a quebrantar las leyes es el miedo. Exceptuando algunas naturalezas generosas, es la única cosa, cuando existe una apariencia de provecho o placer, derivadas del quebrantamiento de las leyes, que hace que los hombres las observen. Sin embargo, en muchos casos puede cometerse un delito por miedo.

Un miedo cualquiera no justifica la acción que produce, sino sólo el miedo a un daño corporal, lo que llamamos *temor físico,* y del cual uno no sabe cómo liberarse sino por la acción. Si un hombre se ve asaltado y teme por su muerte inmediata, de la cual no ve cómo escapar sino hiriendo a quien le acomete, si lo hiere de muerte no comete un delito, porque al instituir un Estado nadie renunció a la defensa de su vida o de sus miembros, cuando la ley no puede llegar a tiempo para asistirlo. Pero matar a un hombre porque de sus

acciones o amenazas puedo argüir que su deseo es matarme (cuando tengo oportunidad y medios de pedir protección al poder soberano), es un delito. Por otra parte, si un hombre escucha palabras desagradables o pequeñas injurias (para las cuales las leyes no han señalado castigo alguno, ni pensado que quien tiene uso de razón vaya a preocuparse de ellas) y teme que si no toma venganza incurrirá en el desprecio ajeno, y, como consecuencia, se hallará expuesto a que otros le injurien de igual modo; y para evitar esto quebranta la ley y se protege a sí mismo para el futuro, por el terror que le inspira la venganza privada, entonces comete un delito, porque el daño no es corpóreo sino imaginario y (aunque en este rincón del mundo se considera intolerable por una costumbre que comenzó no hace muchos años entre gente joven y vanidosa) tan leve que una persona consciente de su propio valor no hará caso de él. Igualmente, un hombre puede temer a los espíritus, bien sea por su propia superstición o por dar excesivo crédito a otros hombres que le hablan de extraños [156] sueños y visiones; y puede hacérseles creer que recibirá perjuicio por hacer u omitir diversas cosas cuya acción u omisión, sin embargo, es contraria a las leyes. Lo que por tal razón se haga u omita no puede excusarse por dicho temor, sino que es un delito. En efecto (tal como he mostrado anteriormente, en el capítulo II) los sueños no son, naturalmente, sino fantasías o imágenes que se conservan mientras dormimos, a base de las impresiones que nuestros sentidos han recibido anteriormente, cuando estaban despiertos; y cuando los hombres, por algún accidente, no tienen la seguridad de que dormían, creen que vieron visiones reales, y, por tanto, quien se atreve a quebrantar la ley a base de su sueño propio o del ajeno, o de una pretendida visión, o de otra idea del poder de los espíritus invisibles, distinta de la permitida por el Estado, se aparta de la ley de naturaleza, lo cual implica una cierta ofensa, y sigue los dictados de su propia imaginación o del cerebro de otro individuo, sin que pueda saber si significa alguna cosa o nada, ni si quien le comunica su sueño dice verdad o mentira; porque si a cualquier particular se le permitiera hacer esto (como podría hacerlo por la ley de naturaleza, si

alguna existiera) no podría existir ninguna ley, y el Estado quedaría disueito.

De estos diferentes orígenes de delitos se infiere, desde luego, que no todos los delitos (contra lo que afirmaban los estoicos de los tiempos antiguos) son del mismo linaje. No sólo existe lugar para la EXIMENTE, en virtud de la cual llega a probarse que lo que parezca ser un delito no lo es en absoluto, sino también para la ATENUACIÓN, en cuya virtud el delito que parecía grande se aminora. En efecto, aunque todos los delitos merezcan por igual el nombre de injusticia, del mismo modo que toda desviación de la línea recta implica una cierta sinuosidad, como observaron acertadamente los estoicos, no debe deducirse de esto que todos los delitos sean igualmente injustos, del mismo modo que no todas las líneas curvas son igualmente curvas; cosa que los estoicos no tuvieron en cuenta cuando consideraban un delito tan grande matar una gallina, en contra de la ley, como matar al propio padre.

Lo que excusa totalmente un hecho y elimina de él la naturaleza de delito no puede ser otra cosa sino lo que, al mismo tiempo, suprime la obligación establecida por la ley. En efecto, una vez cometido un hecho contra la ley, si quien lo cometió estaba obligado a ella, su acto no puede ser otra cosa que un delito.

La falta de medios de conocer la ley exime totalmente. En efecto, la ley de la cual uno no tiene medio de informarse, no es obligatoria. Pero la falta de diligencia en averiguar no puede ser considerada como falta de medios, ni quien presume de razón bastante para el gobierno de sus propios negocios puede suponerse que carece de medios para conocer las leyes de naturaleza, porque estos medios son conocidos por la razón que presume poseer: sólo los niños y los locos pueden tener excusa en las ofensas que realizan contra la ley natural.

Cuando un hombre está cautivo o en poder del enemigo (y se halla en poder del enemigo lo mismo si lo está su persona que sus medios de vida), si esta situación no se debe a culpa suya, cesa la obligación de la ley, ya que debe obedecer al enemigo o morir, y por consiguiente, tal obediencia no es un delito, porque nadie está obligado (cuando falla la protección

de la ley) a dejar de protegerse a sí mismo por los mejores medios que pueda. [157]

Si un hombre, por terror a la muerte inminente, se ve obligado a realizar un acto en contra de la ley, queda excusado totalmente, ya que ninguna ley puede obligarle a renunciar a su propia conservación. Suponiendo que una ley fuera obligatoria, un hombre razonaría de este modo: *Si no lo hago, moriré ahora; si lo hago, moriré después; por consiguiente, haciéndolo he asegurado una vida más larga.* La naturaleza, por lo tanto, le compele a realizar el acto.

Cuando un hombre está desprovisto de alimento o de otra cosa necesaria para su vida, y no puede protegerse a sí mismo de ningún otro modo sino realizando algún acto contra la ley, como, por ejemplo, cuando en períodos de gran escasez toma el alimento por la fuerza, o roba lo que no puede obtener por dinero o por caridad, o en defensa de su vida arrebata la espada de manos de otro hombre, queda totalmente eximido por la razón que antes alegamos.

Por otra parte, los hechos efectuados contra la ley por autorización de otro, quedan excusados por esta autorización, y recaen sobre el autor, porque nadie debe acusar su propio acto en otro que no es más que su instrumento; en cambio, no queda eximido contra una tercera persona injuriada por ello, porque en esa violación de la ley tanto el autor como el actor son delincuentes. De aquí se deduce que si la persona o la asamblea que tiene el poder soberano, ordena a un hombre que haga algo contrario a una ley anterior, la realización de ese acto queda totalmente eximida, porque no debe condenarse a sí mismo, ya que el mismo soberano es el autor, y lo que justamente no puede ser condenado por el soberano, no puede, en justicia, ser castigado por ningún otro. A su vez, cuando el soberano ordena alguna cosa hecha contra una ley anterior suya, la orden, respecto a este hecho particular, constituye una abrogación de la ley.

Si el hombre o asamblea que tiene el poder soberano repudia un derecho esencial a la soberanía, mediante el cual aumenta en el súbdito cualquiera libertad incompatible con el poder soberano, es decir, con la verdadera esencia de un Es-

tado, si el súbdito rehusara obedecer la orden en alguna cosa contraria a la libertad otorgada, ello constituiría, a pesar de todo, un pecado contrario a la obligación del súbdito, ya que éste debe conocer lo que es incompatible con la soberanía, puesto que ésta se instituyó por su propio consentimiento y para su propia defensa, y la libertad incompatible con ello no pudo ser otorgada sino por ignorancia de las perniciosas consecuencias que trae consigo. Pero si no solamente desobedece, sino que, además, resiste a un funcionario público en la ejecución de la aludida orden, entonces comete un delito, ya que (sin quebrantamiento de la paz) podía haber formulado querella para ver reconocido su derecho.

Los grados de delito se establecen según diversas escalas, y se miden: primero, por la malignidad de la fuente o causa; segundo, por el contagio del ejemplo; tercero, por el daño del efecto; y cuarto, por la concurrencia de tiempos, lugares y personas.

El mismo hecho realizado contra la ley, si procede de la presunción de fortaleza, riqueza o amistades para resistir a quienes han de ejecutar la ley, es un delito más grande que si procede de la esperanza de no ser descubierto o de escapar huyendo. En efecto, la presunción de una impu- [158]
nidad basada en la fuerza es una raíz de la cual brota, en todo tiempo y en todo género de tentaciones, un desprecio a todas las leyes, ya que en ese último caso el temor al peligro, que obliga a huir a un hombre, le hace más obediente para el futuro. Un delito que conocemos como tal, resulta mayor que el mismo delito procedente de una falsa persuasión, de que constituye un acto legítimo. En efecto, quien lo comete a conciencia, presume de su fuerza o de otro poder que le estimula a cometerlo otra vez; en cambio, quien lo hace por error, en cuanto le advierten de ello vuelve a conformarse con la ley. Aquel cuyo error procede de la autoridad de un maestro o de un intérprete de la ley, públicamente autorizado, no es tan culpable como aquel otro cuyo error deriva de una perentoria prosecución de sus propios principios y razonamientos. En efecto, lo que enseña uno que instruye por autorización pública, lo enseña, en realidad, el Estado, y tiene una apariencia

de ley, mientras la misma autoridad lo controla; y en todos los delitos que no contienen en sí una negación del poder soberano, ni son contra una ley evidente, exime de modo total: mientras que quien funda sus acciones sobre su juicio privado se mantendrá en pie o caerá, de acuerdo con la rectitud o error del mismo.

El mismo hecho, si ha sido constantemente castigado en otros hombres, es un delito mayor que si hubiera habido otros ejemplos precedentes de impunidad, ya que aquellos ejemplos son otros tantos auspicios de impunidad, ofrecidos por el soberano mismo. Y como quien provee a un hombre con semejante esperanza y presunción de gracia, estimulándole a ofender, tiene una participación en la ofensa, no puede, razonablemente, cargar la culpa entera sobre el ofensor.

Un delito que tiene como origen una pasión repentina, no es tan grande como si deriva de una larga meditación. En el primer caso existe una posibilidad de atenuación, basada en la general debilidad de la naturaleza humana; ahora bien, quien lo hace con premeditación obra de modo circunspecto, cierra los ojos al castigo con que la ley amenaza, y a las consecuencias del mismo, frente a la sociedad humana; todo lo cual ha despreciado al cometer el delito, posponiéndolo a sus propios apetitos. Ahora bien, no existe pasión repentina suficiente para una excusa total, porque todo el tiempo transcurrido entre el conocimiento de la ley y la comisión del hecho debe ser considerado como período de deliberación, ya que, meditando sobre la ley, cabe rectificar la irregularidad de las pasiones.

En cuanto la ley es públicamente promulgada, e interpretada con asiduidad ante el pueblo entero, un hecho realizado contra ella constituye un delito mayor que si no se procura una información semejante, y los súbditos la averiguan con dificultad, incertidumbre e interrupción de la exigencia de que la ley se cumpla, teniendo que ser informados por individuos particulares; en este caso, parte de la falta descarga sobre la abulia general, mientras que en el primero existe aparente negligencia que no deja de implicar cierto desprecio al poder soberano.

Aquellos hechos que la ley condena expresamente, pero que el legislador tácitamente aprueba por otros signos manifiestos de su voluntad, son delitos menores que los mismos hechos condenados por la ley y por el legislador. Si advertimos que la voluntad del legislador es una ley, aparecen [159] en este caso dos leyes contradictorias que excusarían totalmente si los hombres estuvieran obligados a tener noticia de la aprobación del soberano por otros argumentos distintos de los expresados por su mandato. Ahora bien, como existen castigos no sólo consiguientes a la transgresión de la ley, sino también a la observancia de ella, el legislador es, en parte, causante de la transgresión, y, por consiguiente, no puede razonablemente imputarse al delincuente la totalidad del delito. Por ejemplo, la ley condena los duelos, y el castigo se hace necesario. Pero, a su vez, quien rehusa batirse está expuesto al desprecio y a la burla, sin remedio; a veces, es el mismo soberano quien lo considera indigno de desempeñar algún cargo o mando en la guerra. Si en consideración a ello acepta el duelo, teniendo en cuenta que todos los hombres se propónen rectamente gozar de una buena opinión en quienes ejercen el poder soberano, en razón no deberá ser castigado rigurosamente, y una parte de la falta deberá recaer sobre el que castiga. Lo que digo no implica un afán de dar rienda suelta a las venganzas privadas o a cualquier otro género de desobediencia, sino que los gobernantes deben cuidar de no dar pábulo, indirectamente, a una cosa que de modo directo prohiben. Los ejemplos de los príncipes respecto a quienes los contemplan, son y han sido siempre más vigorosos para gobernar sus acciones que las leyes mismas. Y aunque nuestro deber consiste en hacer no lo que ellos hacen, sino lo que dicen, semejante deber nunca será cumplido hasta que plazca a Dios dar a los hombres una gracia extraordinaria y sobrenatural para seguir este precepto.

Por otro lado, si comparamos los delitos con el agravio de sus efectos, en primer término, el mismo hecho cuando redunda en perjuicio de varios es mayor que cuando redunda en daño de unos pocos. Por consiguiente, cuando un hecho daña no sólo en el presente sino, también, por ejemplo, en el futuro, constituye un delito mayor que si el daño sólo se

limita al presente, ya que el primero es un delito fértil, y extiende y multiplica el daño, mientras que el segundo es improductivo. Mantener doctrinas contrarias a la religión establecida en el Estado es una falta mayor en un sacerdote autorizado que en una persona privada. Otro tanto es, en él, vivir de modo profano o incontinente, o realizar un acto irreligioso cualquiera. Así también, en un profesor de leyes, mantener algún punto o realizar algún acto que tienda a debilitar el poder soberano, es un delito mayor que en otro hombre: asimismo, en un hombre que tiene reputación de sabiduría, hasta el punto de que sus consejos son seguidos o sus acciones imitadas por los demás, el acto que realiza contra la ley es un delito mayor que el mismo hecho efectuado por otro, porque tales hombres no solamente cometen delito, sino que lo enseñan como ley a todos los demás hombres. Por lo general, todos los delitos son mayores por el escándalo que dan, es decir, porque son un obstáculo para el débil, que no considera tanto el camino en que se aventura como la luz de que otros hombres son portadores, delante de él.

Así también, los hechos de hostilidad contra la presente organización del Estado son delitos mayores que los mismos actos realizados contra personas particulares, porque el estrago se extiende por sí mismo a todos. Tal ocurre con la revelación de las fuerzas o de los secretos del Estado a un enemigo; con los atentados que se cometen contra el representante del Estado, sea un monarca o una asamblea; y con todo cuanto de [160] palabra o de hecho, tiende a disminuir la autoridad del mismo, sea en el momento presente o en tiempos sucesivos: estos delitos eran denominados por los latinos *crimina læsæ majestatis*, y consisten en un designio o acto contrario a una ley fundamental.

Análogamente, aquellos delitos que rinden juicios sin efecto son delitos mayores que las injurias hechas a una o a unas pocas personas; del mismo modo que recibir dinero por emitir un falso testimonio es un delito mayor que engañar de otro modo a un hombre acerca de una misma suma u otra mayor. En efecto, no sólo yerra quien fracasa en estos juicios, sino que todos los juicios se hacen inútiles y el caso queda abandonado a la fuerza y la venganza privada.

Así también, el robo y el fraude al tesoro o a las rentas públicas es un delito mayor que el robo o el fraude hecho a un particular, ya que robar al erario público es robar a varios a un tiempo.

Así también, la usurpación fraudulenta del ministerio público, la falsificación de los sellos públicos o de las acuñaciones públicas, así como la usurpación de la personalidad de un particular, o de su sello, a causa del fraude correspondiente, redunda en perjuicio de varios.

De los hechos contra la ley, efectuados contra particulares, el delito mayor es aquel en que el daño resulta más sensible, a juicio del común de los hombres. Por consiguiente,

Matar en contra de la ley es un delito mayor que cualquier otro daño, conservándose la vida.

Matar con tormento, mayor que matar simplemente.

Mutilación de un miembro, mayor que el despojo de los bienes de un hombre.

Despojar a un hombre de sus bienes por terror a la muerte o a ser herido, es delito mayor que la sustracción clandestina.

Y sustraer clandestinamente, mayor que obtenerlo por consentimiento fraudulento.

La violación de la castidad por la fuerza, mayor que por la seducción.

Y de una mujer casada, mayor que de una soltera.

Todas estas cosas están comúnmente evaluadas así, aunque algunos hombres son más o menos sensibles a la misma ofensa. No obstante, la ley no considera la inclinación particular sino la general de la especie humana.

Por consiguiente, la ofensa que los hombres hacen por contumelia, mediante palabras o gestos, cuando no producen otro daño que el agravio presente de quien lo recibe fue poco atendida en las leyes de los griegos, romanos y otros Estados antiguos y modernos, suponiéndose que la verdadera causa de tal agravio no consiste en la contumelia, la cual no prende en hombres conscientes de su propia virtud, sino en la pusilanimidad de quien es ofendido por ello.

Un delito contra un particular puede resultar agravado por la persona, tiempo y lugar. Matar al propio padre es un delito mayor que matar a otra persona, porque, aunque ha rendido su poder a la ley civil, el padre debe ser honrado como soberano, puesto que tuvo originariamente ese poder, por naturaleza. Robar a un pobre [161] es un delito mayor que robar a un rico, ya que para el pobre el daño es más sensible.

Un delito cometido en tiempo o lugar destinado a la devoción es mayor que si se comete en otro lugar y tiempo, porque revela un mayor desprecio de la ley.

Podrían añadirse otros ejemplos de agravación y atenuación, pero con los citados hemos establecido ya cuán obvio es para cada hombre tener en cuenta el nivel de cualquier otro delito que se considere.

Por último, como en la mayoría de los delitos se hace una injuria no solamente a un hombre privado, sino también al Estado, el mismo delito, cuando la acusación se hace en nombre del Estado, se denomina delito público, y cuando se hace en nombre de un particular, delito privado. Los juicios relacionados con ellos se llaman públicos, *judicia publica*, o pleitos de la corona; y pleitos privados. En cuanto a la acusación de asesinato, si el acusador es un particular, el pleito es privado; si el acusador es el soberano, el pleito es público.

CAPITULO XXVIII

De las PENAS *y de las* RECOMPENSAS

Una PENA *es un daño infligido por la autoridad pública sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesta para la obediencia.*

Antes de que yo deduzca alguna cosa de esta definición, precisa contestar a una cuestión de mucha importancia, a saber: por qué puerta penetra el derecho o autoridad de castigar, en cada caso. En efecto, por lo que antes se ha dicho, nadie se supone ligado por el pacto a no resistir a la violencia, y, por consiguiente, no puede pretenderse que haya dado ningún derecho a otro para poner violentamente las manos sobre su persona. Al instituirse un Estado, cada uno renuncia al derecho de defender a otro, pero no al de defenderse a sí mismo. Él mismo se obliga a asistir a quien tiene la soberanía, cuando castiga a los demás; pero no cuando le castiga a él mismo. Pactar esa asistencia al soberano para que éste castigue a otro, a menos que quien pacta tenga un derecho a hacerlo él mismo, no es darle un derecho a castigar. Es, por consiguiente, manifiesto que el derecho que el Estado (es decir, aquel o aquellos que lo representan) tiene para castigar, no está fundado en ninguna concesión o donación de los súbditos. Pero ya he mostrado anteriormente que antes de la institución del Estado, cada hombre tiene un derecho a todas las cosas, y a hacer lo que considera necesario para su propia conservación, sojuzgando, dañando o matando a un hombre cualquiera para lograrlo. En esto estriba el fundamento del derecho de castigar [162] que es ejercido en cada Estado. En efecto, los súbditos no dan al soberano este derecho, sino que, solamente, al despojarse de los suyos, le robustecen para que use su derecho propio como le parezca adecuado para la conservación de todos

ellos: así que no fue un derecho dado, sino dejado a él, y a él solamente; y con excepción de los límites que le han sido puestos por la ley natural, tan enteramente como en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino.

De la definición de pena deduzco: primero, que ni las venganzas privadas ni las injurias de individuos particulares pueden ser propiamente consideradas como penas, puesto que no proceden de la autoridad pública.

En segundo término, que ser menospreciado o privado de preferencia por el favor público no es una pena, porque ningún nuevo mal se inflige con ello a quien se mantiene en la situación que antes tenía.

En tercer lugar, que el mal infligido por la autoridad pública, sin pública condena precedente, no puede señalarse con el nombre de pena, sino de acto hostil, puesto que el hecho en virtud del cual un hombre es castigado debe ser primeramente juzgado por la autoridad pública, para ser una transgresión de la ley.

En cuarto lugar, que el mal infligido por el poder usurpado, y por jueces sin autoridad del soberano, no es pena sino acto de hostilidad, ya que los actos del poder usurpado no tienen como autor la persona condenada y, por tanto, no son actos de la autoridad pública.

En quinto lugar, que todo el mal que se inflige sin intención, o sin posibilidad de disponer al delincuente, o a otros hombres (a ejemplo suyo), a obedecer las leyes, no es pena sino acto de hostilidad, ya que sin semejante fin ningún daño hecho queda comprendido bajo esa denominación.

En sexto lugar, aunque ciertas acciones llevan consigo, por naturaleza, diversas consecuencias perniciosas, como, por ejemplo, cuando un hombre al atacar a otro resulta muerto o herido, o cuando cae enfermo por hacer algún acto ilegal, semejante daño, aunque con respecto a Dios, que es el autor de la Naturaleza, puede decirse que es infligido por Él, y constituye, por tanto, un castigo divino, no está contenido bajo la denominación de pena con respecto a los hombres, porque no es infligido por la autoridad de éstos.

En séptimo lugar, si el daño infligido es menor que el beneficio de la satisfacción que naturalmente sigue al delito cometido, este daño no queda comprendido en tal definición, y es más bien el precio o redención que no la pena señalada a un delito. En efecto, es consustancial a la pena tener como fin la disposición de los hombres a obedecer la ley, fin que (si es menor que el beneficio de la transgresión) no se alcanza; antes bien, se aleja uno en sentido contrario.

En octavo lugar, si una pena está determinada y prescrita en la ley misma, y, después de cometido el delito, se inflige un castigo mayor, el excedente no es castigo, sino acto de hostilidad. Si se tiene en cuenta que la finalidad de la pena no es la venganza sino el terror, y el terror de una condena considerable, desconocida, queda eliminada por la declaración de una menor, la adición inesperada no es parte de la [163] pena. Pero donde no existe un castigo determinado por la ley, cualquiera penalidad que se inflija tiene la naturaleza de castigo. En efecto, quien se decide a la violación de una ley cuando ninguna penalidad está determinada, se expone a un castigo indeterminado, es decir, arbitrario.

En noveno lugar, el daño infligido por un hecho realizado antes de existir una ley que lo prohibiese, no es castigo sino acto de hostilidad, porque con anterioridad a la ley no existe transgresión de la ley. Ahora bien, el castigo supone un hecho juzgado como transgresión de la ley: por consiguiente, el daño infligido antes de que la ley se hiciera, no es pena, sino acto de hostilidad.

En décimo lugar, el daño infligido al representante del Estado no es pena, sino acto de hostilidad, ya que es consustancial al castigo el ser infligido por la autoridad pública que corresponde al representante mismo.

En último lugar, el daño infligido a quien se considera enemigo no queda comprendido bajo la denominación de pena, ya que si se tiene en cuenta que no está ni sujeto a la ley, y, por consiguiente, no pudo violarla, o que habiendo estado sujeto a ella y declarando que ya no quiere estarlo, niega, como consecuencia, que pueda transgredirla, todos los daños que puedan inferírsele deben ser considerados como actos de

hostilidad. Ahora bien, en casos de hostilidad declarada toda la inflicción de un mal es legal. De lo cual se sigue que si un súbdito, de hecho o de palabra, con conocimiento y deliberadamente, niega la autoridad del representante del Estado (cualquiera que sea la penalidad que antes ha sido establecida para la traición), puede legalmente hacérsele sufrir cualquier daño que el representante quiera, ya que al rechazar la condición de súbdito, rechaza la pena que ha sido establecida por la ley, y, por consiguiente, padece ese daño como enemigo del Estado, es decir, según sea la voluntad del representante. En cuanto a los castigos establecidos en la ley, son para los súbditos, no para los enemigos, y han de considerarse como tales quienes, habiendo sido súbditos por sus propios actos, al rebelarse deliberadamente niegan el poder soberano.

La primera y más general distribución de las penas es en *divinas* y *humanas*. A las primeras tendré ocasión de aludir posteriormente, en un lugar más adecuado.

Son penas *humanas* las infligidas por mandamiento del hombre, pudiendo ser o *corporales*, o *pecuniarias*, o consistentes en *ignominia*, o *prisión*, o *destierro*, o en la combinación de varias de ellas.

Pena corporal es la infligida directamente sobre el cuerpo, de acuerdo con el propósito de quien la inflige; tales son la flagelación o las lesiones, o la privación de aquellos placeres corporales que anteriormente se disfrutaban de modo legal.

Y de éstas, algunas son *capitales*, otras *menos* que *capitales*. Las primeras castigan con la muerte, bien de modo simple o con tormento. Menos que capitales son las flagelaciones, heridas, encadenamientos y otras penalidades corporales que por su propia naturaleza no son mortales. En efecto, si después de aplicada una pena, la muerte no sobreviene por voluntad de quien la inflige, la pena no puede ser estimada como capital, aunque el daño resulte mortal por un accidente no previsto; [164] en este caso la muerte no ha sido infligida sino precipitada.

La *pena pecuniaria* es la que consiste no sólo en la privación de una suma de dinero, sino, también, de tierras o de cualesquiera otros bienes que usualmente se compran y venden por

dinero. Si la ley que ordena semejante penalidad está hecha con designio de recaudar dinero de quien la viole, en el caso aludido no se trata propiamente de una pena, sino del precio del privilegio y exención de la ley, que no prohibe de modo absoluto el acto, sino, solamente, a quienes no son capaces de pagar la suma fijada, excepto cuando la ley es natural o forma parte de la religión, porque en este caso no es una exención de la ley, sino una transgresión de ella. Así, cuando una ley impone una multa pecuniaria a quienes toman en vano el nombre de Dios, el pago de la multa no es el precio de una dispensa de jurar, sino el castigo de la transgresión de una ley indispensable. Del mismo modo si la ley impone que es preciso pagar una determinada suma de dinero a quien ha sido injuriado, esto no es sino una satisfacción por el daño inferido, y extingue la acusación en la parte injuriada, pero no el delito del ofensor.

Ignominia es el acto de infligir un daño que resulta deshonroso, o la privación de algún bien que resulta honorable dentro del Estado. Existen ciertas cosas honorables por naturaleza, como los efectos del valor, de la magnanimidad, de la fuerza, de la sabiduría y de otras aptitudes del cuerpo y del entendimiento. Otras se instituyen como honorables por el Estado, como las insignias, títulos, oficios o cualquiera otra marca singular del favor soberano. Las primeras (aunque pueden fallar por naturaleza o accidente) no pueden ser suprimidas por una ley, y, por tanto, la pérdida de las mismas no constituye una pena. En cambio, las últimas pueden ser arrancadas por la autoridad pública que las hace honorables y son propiamente castigos. A ellas se condena a los hombres degradados, privándoles de sus insignias, títulos y oficios, o declarándolos incapaces de utilizarlos en el tiempo venidero.

Prisión existe cuando un hombre queda privado de libertad por la autoridad pública, privación que puede ocurrir de dos diversas maneras; una de ellas consiste en la custodia y vigilancia de un hombre acusado, la otra en infligir una penalidad a un condenado. La primera no es pena, porque nadie se supone que ha de ser castigado antes de ser judicialmente oído y declarado culpable. Por consiguiente, cualquier daño que se

cause a un hombre, antes de que su causa sea oída en el sentido de sufrir encadenamiento o privación, más allá de lo que resulta necesario para asegurar su custodia, va contra la ley de naturaleza. Ahora bien, esto último constituye pena, porque implica un mal infligido por la autoridad pública en razón de algo que la misma autoridad ha juzgado como transgresión de la ley. Bajo la palabra prisión comprendo toda restricción a la libertad de movimiento, causada por ún obstáculo externo, ya sea un edificio, lo que comúnmente se llama cárcel, o una isla, cuando se confina a los hombres a ella, o un lugar donde se les hace trabajar, como en los tiempos antiguos se condenaba a los hombres a las canteras, y actualmente a remar en las galeras, o a estar encadenados, o a sufrir algún otro impedimento semejante.

Destierro existe cuando un hombre es condenado por un delito a abandonar el territorio del Estado o a permanecer fuera de una comarca del mismo, no pudiendo volver durante un tiempo prefijado, o nunca; y no parece por su propia naturaleza, salvo otras circunstancias, que sea una pena, sino más bien un subterfugio o una orden pública para evitar el castigo, por medio de la fuga. Dice *Cicerón* que nunca se ordenó un castigo semejante en la ciudad de *Roma*, antes bien, la llama refugio de los hombres en peligro. En efecto, si se destierra a un hombre permitiéndosele, no obstante, gozar de sus bienes y de las rentas de sus tierras, el mero cambio de aires no es un castigo, ni el hecho redunda en beneficio del Estado, para el cual se han ordenado todas las penas (con objeto de formar hombres dispuestos a la observancia de la ley), sino muchas veces en perjuicio del Estado. Un hombre desterrado es un enemigo legítimo del Estado que le desterró, ya que no es miembro del mismo. Pero si, además, queda privado de sus tierras o bienes, entonces el castigo no consiste en el destierro, sino que puede incluirse entre las penas pecuniarias.

Todas las penas recaídas en seres inocentes, ya sean grandes o pequeñas, van contra la ley de naturaleza, porque la pena se impone solamente por transgresión de la ley, y, por tanto, no debe existir castigo para el inocente. Constituye, por consiguiente, una violación, primero de la ley de naturaleza,

que prohibe a todos los hombres, en sus venganzas, considerar otra cosa sino algún bien futuro, porque no puede derivarse ningún bien para el Estado, del castigo del inocente. En segundo término, porque prohibe la ingratitud, pues si se considera que todo el poder soberano se dio originariamente por consentimiento de cada uno de los súbditos, con el objeto de que sean protegidos por él, mientras observen obediencia, el castigo del inocente significa una devolución de mal por bien. Y en tercer término, es una violación de la ley que ordena equidad, es decir, distribución equitativa de la justicia, norma que no se observa cuando se castiga al inocente.

Al infligirse un daño cualquiera a un inocente que no sea súbdito, si se hace para el beneficio del Estado y sin violación de ningún pacto anterior, ello no constituye un quebrantamiento de la ley de naturaleza. En efecto, todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o bien han cesado de serlo por algún pacto precedente. Ahora bien, contra los enemigos a quienes el Estado juzga capaces de dañar, es legítimo hacer guerra según el derecho original de naturaleza; en esa situación, la espada no discrimina, ni el vencedor distingue entre el elemento perjudicial y el inocente, como ocurría en los tiempos pasados, ni tiene otra consideración de gracia sino la que conduce al bien del propio pueblo. Por esta razón, y respecto de los súbditos que deliberadamente niegan la autoridad del Estado establecido, se extiende también legítimamente la venganza no sólo a los padres, sino también a la tercera y aun la cuarta generación que todavía no existen, y que, por consiguiente, son inocentes del hecho en virtud del cual recae sobre ellos un daño. La naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la subordinación, lo cual constituye una recaída en la condición de guerra, comúnmente llamada rebelión; y quienes así ofenden no sufren como súbditos, [166] sino como enemigos, ya que la *rebelión* no es sino guerra renovada.

La RECOMPENSA se otorga por *liberalidad* o por *contrato*. Cuando es por contrato se denomina *salario* o *sueldo*, y constituye un beneficio debido por un servicio realizado o prometido. Cuando se debe a liberalidad, es un beneficio que proviene de la *gracia* de quien lo otorga, con ánimo de ca-

pacitar a los hombres para que le sirvan mejor. Por consiguiente, cuando el soberano de un Estado señala un salario a un cargo público, quien lo recibe está, en justicia, obligado a desempeñar ese cargo; en otro caso, queda obligado solamente por honor al reconocimiento y al propósito de restitución. En efecto, aunque los hombres no tienen excusa legal cuando se les ordena que abandonen sus negocios privados para servir los públicos, sin recompensa o salario, sin embargo, no están obligados a ello por la ley de naturaleza, ni por la institución del Estado, a menos que el servicio no pueda hacerse de otro modo, puesto que se supone que el soberano puede usar de todos sus medios del mismo modo que incluso el más modesto militar puede demandar la soldada, como deuda.

Los beneficios que un soberano otorga a un súbdito, por temor a cierto poder o aptitud que el súbdito tenga para dañar al Estado, no son propiamente recompensas, puesto que no son salarios, ya que en este caso no cabe suponer que existe un contrato, estando obligado cada hombre a no dejar de servir al Estado. Tampoco son liberalidades, porque son arrancadas por el miedo, que nunca debe afectar al poder soberano: más bien, son sacrificios que el soberano (considerado en su persona natural y no en la persona del Estado) realiza para apaciguar el descontento de aquel a quien considera más poderoso que a sí mismo; y esos beneficios no estimulan a la obediencia sino, por el contrario, a la prosecución e incremento de una extorsión ulterior.

Mientras que ciertos salarios son determinados y proceden del tesoro público, otros son inciertos y casuales, procediendo del ejercicio del cargo para el cual se fijó el salario en cuestión; esta última forma es, en algunos casos, dañosa para el Estado, como en el caso de la judicatura. En efecto, cuando el beneficio de los jueces y ministros de un tribunal de justicia surge de la multitud de causas que le son sometidas para su conocimiento, necesariamente deben derivarse dos inconvenientes: uno de ellos es la estimulación de las cuotas, porque cuanto mayor sea el número de éstas, mayor resulta el beneficio; otra depende de lo que constituye litigio sobre la jurisdicción, atrayendo cada tribunal a sí mismo el mayor número de causas

que puede. En los cargos de carácter ejecutivo no existen tales inconvenientes, puesto que su empleo no puede ser aumentado por ninguna solicitud o empeño de los interesados. Considero lo antedicho como suficiente respecto a la naturaleza del castigo y de la recompensa, que vienen a ser los nervios y tendones que mueven los miembros y articulaciones de un Estado.

De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del Cap. 41 de *Job*, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. *Nada* [167] *existe* —dice— *sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias.* Ahora bien, como es mortal y está sujeto a perecer, lo mismo que todas las demás criaturas de la tierra, y como es en el cielo (aunque no sobre la tierra) donde se encuentra el motivo de su temor, y las leyes que debe obedecer, en los capítulos siguientes hablaré de sus enfermedades y de las causas de mortalidad, y de qué leyes de naturaleza está obligado a obedecer.

CAPITULO XXIX

De las Causas que Debilitan o Tienden a la DESINTEGRACIÓN *de un Estado.*

Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas. En efecto, por la naturaleza de su institución están destinados a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de naturaleza, o como la misma justicia que les da vida. Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la *materia;* pero ellos son quienes la *modelan* y ordenan. Cuando los hombres se molestan con sus mutuas irregularidades, desean de todo corazón acoplarse entre sí dentro de un firme y sólido edificio, tanto por necesidad del arte de hacer leyes útiles para regular, según ellas, sus acciones, como por su humildad y paciencia para sufrir que sean eliminados los rudos y ásperos puntos de su presente grandeza; ahora bien, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, no lograrán verse reunidos sino en una edificación defectuosa, que pesando considerablemente sobre su propia época, vendrá a caer sin remedio sobre las cabezas de su posteridad.

Entre las *enfermedades* de un Estado quiero considerar, en primer término, las que derivan de una institución imperfecta, y semejan a las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa.

Una de ellas es que *un hombre, para obtener un reino, se conforma a veces con menos poder del necesario para la paz y defensa del Estado.* Suele ocurrir, entonces, que cuando el ejercicio del poder otorgado tiene que recuperarse para la salvación pública, sugiere la impresión de un acto injusto, lo cual

(cuando la ocasión se presenta) dispone a muchos hombres a la rebeldía. Del mismo modo que los cuerpos de los niños engendrados por padres enfermos, se hallan sujetos bien sea a una muerte prematura, o a purgar su mala calidad derivada de una concepción viciosa, que se manifiesta en cálculos y pústulas, cuando los reyes se niegan a sí mismos una parte necesaria de su poder, no es siempre (aunque sí a veces) por ignorancia de lo que es necesario para el cargo que asumen, sino en muchas [168] ocasiones por esperanza de recobrarlo otra vez, a su antojo. Sin embargo, no razonan bien, porque quienes antes mantenían su poder pueden ser protegidos contra él por los Estados extranjeros, y teniendo en cuenta el bien de sus propios súbditos, pocas ocasiones se les escapan de *debilitar* la situación de sus vecinos. Así *Tomás Becket*, arzobispo de *Canterbury*, recibió apoyo del Papa contra *Enrique II*, porque la subordinación de los eclesiásticos al Estado quedó dispensada por *Guillermo el Conquistador*, en el momento de su proclamación, cuando hizo promesa de no infringir la libertad de la Iglesia. Y así los *barones*, cuyo poder fue aumentado por *Guillermo Rufo* (quien recabó la ayuda de ellos para verse favorecido con la sucesión de su hermano mayor) se vieron exaltados hasta un grado incompatible con el poder soberano, y mantenidos en su rebelión contra el rey *Juan*, por los franceses.

No ocurre esto solamente en la monarquía, puesto que aunque el antiguo Estado romano era erigido por el *Senado y el pueblo de Roma*, ni el Senado ni el pueblo presumían de detentar todo el poder; ello causó, primeramente, las sediciones de *Tiberio Graco, Cayo Graco; Lucio Saturnino* y otros, y posteriormente las guerras entre el Senado y el pueblo, bajo *Mario* y *Sila*, y más tarde bajo *Pompeyo* y *César*, hasta la extinción de su democracia y establecimiento de la monarquía.

Las gentes de *Atenas* estaban ligadas entre sí por una sola acción, la cual consistía en que nadie, bajo pena de muerte, propusiera la renovación de la guerra por la isla de *Salamina*. Y aun con ello, si *Solón* no hubiera motivado que se le considerara como loco, y, posteriormente, con los gestos y el hábito de un loco, y en verso, no hubiera propuesto tal cosa

al pueblo que pululaba a su alrededor, hubiesen en perpetua amenaza un enemigo, a las puertas mismas de su ciudad; semejante daño o alteración amenaza a todos los Estados que han limitado su poder, por poco que sea.

En segundo lugar observo las *enfermedades* de un Estado, procedentes del veneno de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma *que cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones*. Esto es cierto en la condición de mera naturaleza, en que no existen leyes civiles, así como bajo un gobierno civil en los casos que no están determinados por la ley. Por lo demás es manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil, y el juez es el legislador que siempre representa al Estado. Por esta falsa doctrina los hombres propenden a discutir entre sí y a disputar acerca de las órdenes del Estado, procediendo, después, a obedecerlo o a desobedecerlo, según consideran más oportuno a su razón privada. Con ello el Estado se distrae y *debilita*.

Otra doctrina repugnante a la sociedad civil es que *cualquiera cosa que un hombre hace contra su conciencia es un pecado*, doctrina que depende de la presunción de hacerse a sí mismo juez de lo bueno y de lo malo. En efecto, la conciencia de un hombre y su capacidad de juzgar son la misma cosa; y como el juicio, también la conciencia puede equivocarse. Por consiguiente, si [169] quien no está sujeto a ninguna ley civil peca en todo cuanto hace contra su conciencia, porque no tiene otra regla que seguir, sino su propia razón, no ocurre lo mismo con quien vive en un Estado, puesto que la ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado. De lo contrario y dada la diversidad que existe de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano, más allá de lo que parezca conveniente a sus propios ojos.

También se ha enseñado comúnmente *que la fe y la santidad no se alcanzan por el estudio y la razón, sino por inspiración o infusión sobrenatural*. Concedido esto, yo no comprendo por qué un hombre debe dar razón de su fe, o por

qué cada cristiano no debe ser también un profeta, o por qué un hombre debe guiarse por la ley de su país más bien que por su propia inspiración como norma de sus acciones. Y así, nuevamente caemos en la falta de tomar sobre nosotros la tarea de juzgar sobre el bien y el mal; o de instituir como jueces de ello hombres particulares que pretenden estar sobrenaturalmente inspirados para la disolución de todo el gobierno civil. La fe viene de escuchar; y el escuchar, de aquellos accidentes que nos guían a la presencia de quien nos habla; tales accidentes son todos arbitrados por la Omnipotencia divina; sin embargo, no son sobrenaturales, sino solamente inobservables para la gran mayoría de quienes concurren a cada efecto. Ciertamente la fe y la santidad no son muy frecuentes, pero no son milagros, sino cualidades que sobrevienen por la educación, disciplina, corrección y otras vías naturales por las cuales actúa Dios sobre su elegido, en el tiempo que considera adecuado. Estas tres opiniones, perniciosas a la paz y al gobierno, han procedido, en esta comarca del mundo, principalmente de las lenguas y plumas de divinos indoctos, que reuniendo las palabras de la Sagrada Escritura de modo diferente a lo que resulta aceptable para la razón, pretenden hacer pensar a los hombres que la santidad y la razón natural no pueden coexistir.

Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un Estado es *que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles*. Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de naturaleza, porque tales leyes son divinas y no pueden ser abrogadas por ningún hombre o Estado. Pero el soberano no está sujeto a leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes. Este error que coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado.

Una quinta doctrina que tiende a la disolución del Estado afirma *que cada hombre particular tiene una propiedad absoluta en sus bienes, y de tal índole que excluye el derecho del soberano*. Cada persona tiene, en efecto, una propiedad que excluye el derecho de cualquier otro súbdito, y la tiene solamente por el poder soberano sin cuya protec- [170] ción cualquier otro hombre tendría igual derecho a la misma. Pero si el derecho del soberano queda, así, excluído, no puede realizar la misión que le fue encomendada, a saber: la de defenderlos contra los enemigos exteriores y contra las injurias mutuas; en consecuencia, el Estado cesa de existir.

Y si la propiedad de los súbditos no excluye el derecho del representante soberano a sus bienes, mucho menos a sus cargos de judicatura o ejecución, en los que representan al soberano mismo.

Existe una sexta doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado: según ella *el soberano poder puede ser dividido*. Ahora bien, dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro. En virtud de estas doctrinas los hombres sostienen principalmente a algunos que haciendo profesión de las leyes tratan de hacerlas depender de su propia enseñanza, y no del poder legislativo.

Tan falsa doctrina, así como el ejemplo de un gobierno diferente en una nación vecina, dispone a los hombres a la alteración de la forma ya establecida. Así, el pueblo de los judíos fue impulsado a repudiar a Dios, reclamando al profeta *Samuel* un rey semejante al de todas las demás naciones. Así, también, las ciudades menores de *Grecia* estaban constantemente perturbadas con sediciones de las facciones aristócratas y demócratas; una parte de los Estados deseaba imitar a los lacedemonios; la otra, a los atenienses. Yo no dudo de que muchos hombres han considerado los últimos disturbios en *Inglaterra* como una imitación de los *Países Bajos;* suponían que para hacerse rico no tenían que hacer otra cosa sino cambiar, como ellos lo habían hecho, su forma de gobierno. En efecto la constitución de la naturaleza humana propende por sí misma a la novedad. Por tanto, cuando resulta estimulada

en el mismo sentido por la vecindad de quienes se han enriquecido por tales medios, es casi imposible no estar de acuerdo con quienes solicitan el cambio, y aman los primeros principios, aunque les desagrade la continuidad del desorden; como quienes habiendo cogido la sarna se rascan con sus propias uñas, hasta que no pueden resistir más.

En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros de política y de historia, de los antiguos griegos y romanos. De esas lecturas, los jóvenes y todos aquellos que no están provistos con el antídoto de una sólida razón, reciben una impresión fuerte y deliciosa de los grandes hechos de armas realizados por los conductores de ejércitos, formándose, además, una idea grata de todo lo que ellos han hecho, e imaginando que su gran prosperidad no ha procedido de la emulación de hombres particulares, sino de la virtud de su forma popular de gobierno; entre tanto, no consideran las frecuentes sediciones y guerras civiles producidas por la imperfección de su política. A base, como digo, de la lectura de tales libros, los hombres se han lanzado a matar a sus reyes, porque los escritores griegos y latinos, en sus libros y [171] discursos de política, consideraban legítimo y laudable para cualquier hombre hacer eso, sólo que a quien tal hacía lo llamaban *tirano*. Ni decían regicidio, es decir, asesinato de un rey, sino *tiranicidio*, asegurando que el asesinato de un tirano es legítimo. A base de los mismos libros, quienes viven bajo un monarca abrigan la opinión de que los súbditos en un Estado popular gozan de libertad, mientras que en una monarquía son esclavos todos ellos. Digo que quienes viven en régimen monárquico abrigan tal opinión, y no los que viven en un gobierno popular, porque no encuentran tal materia. En suma, no puedo imaginar cómo una cosa puede ser más perjudicial a una monarquía que el permitir que tales libros sean públicamente leídos sin someterlos a un expurgo realizado por maestros discretos, aptos para eliminar el veneno que esos libros contienen. Yo no dudo en comparar este veneno con la mordedura de un perro rabioso, que es una enfermedad que los médicos llaman *hidrofobia* u *horror al agua*. En efecto, quien resulta

mordido así, tiene el continuo tormento de la sed, y aun aborrece el agua; y se halla en un estado tal como si el veneno tendiera a convertirlo en un perro. Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos escritores democráticos que continuamente ladran contra tal régimen, no hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, a quien, sin embargo, aborrecen cuando lo tienen, por una cierta *tiranofobia* o terror de ser fuertemente gobernados.

Del mismo modo que han existido doctores que sostienen la existencia de tres espíritus en el hombre, así también piensan algunos que existen, en el Estado, espíritus diversos (es decir, diversos soberanos) y no uno solo, y establecen una *supremacía* contra la *soberanía; cánones* contra *leyes*, y *autoridad eclesiástica* contra autoridad *civil*, perturbando las mentes humanas con palabras y distinciones que por sí mismas nada significan, pero que con su oscuridad revelan que en la oscuridad pulula, como algo invisible, otro reino nuevo, algo así como un reino fantástico. Teniendo en cuenta que, evidentemente, el poder civil y el poder del Estado son la misma cosa, y que la supremacía y el poder de hacer cánones y de otorgar grados incumbe al Estado, se sigue que donde uno es soberano, otro es supremo; donde uno puede hacer leyes, otro hace cánones, siendo preciso que existan dos Estados para los mismos súbditos, con lo cual un reino resulta dividido en sí mismo y no puede subsistir. Por otra parte, a pesar de la distinción insignificante de *temporal* y *espiritual*, siguen existiendo dos reinos, y cada súbdito está sujeto a dos señores. El *poder eclesiástico* que aspira al derecho de declarar lo que es pecado, aspira, como consecuencia, a declarar lo que es ley (el pecado no es otra cosa que la transgresión de la ley); a su vez, el *poder civil* propugna por declarar lo que es ley, y cada súbdito debe obedecer a dos dueños, que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo cual es imposible. O bien, si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra soberanía sino la espiritual; o el poder espiritual debe estar subordinado al temporal, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal. Por consiguiente, si estos dos poderes se

oponen uno a otro, forzosamente el Estado se hallará en gran [172] peligro de guerra civil y desintegración. En efecto, siendo el poder civil más visible, y estando sometido a la luz, más clara, de la razón natural, no puede escoger otra salida sino atraerse, en todo momento, una parte muy considerable del pueblo. Aunque la autoridad *espiritual* se halla envuelta en la oscuridad de las distinciones escolásticas y de las palabras enérgicas, como el temor del infierno y de los fantasmas es mayor que otros temores, no deja de procurar un estímulo suficiente a la perturbación y, a veces, a la destrucción del Estado. Es ésta una enfermedad que con razón puede compararse con la epilepsia (que los judíos consideraban como una especie de posesión por los espíritus) en el cuerpo natural. En efecto, en esta enfermedad existe un espíritu antinatural, un viento en la cabeza que obstruye las raíces de los nervios, y, agitándolos violentamente, elimina la moción que naturalmente tendrían por el poder del espíritu en el cerebro, y como consecuencia causa mociones violentas e irregulares (lo que los hombres llaman convulsiones) en los distintos miembros, hasta el punto de que quien se ve acometido por esa afección, cae a veces en el agua, y a veces en el fuego, como privado de sus sentidos; así también, en el cuerpo político, cuando el poder espiritual agita los miembros de un Estado con el terror de los castigos y la esperanza de recompensas (que son los nervios del cuerpo político en cuestión), de otro modo que como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado), y por medio de extrañas y ásperas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo, y o bien ahoga el Estado en la opresión, o lo lanza al incendio de una guerra civil.

A veces, también, en el gobierno meramente civil existe más de un alma, por ejemplo, cuando el poder recaudar dinero (que corresponde a la facultad nutritiva) depende de una asamblea general, quedando el poder de dirección y de mando (que es la facultad motriz) en poder de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) en el consentimiento accidental, no sólo de esos dos elementos, sino, acaso, de un tercero. Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría

de los casos por falta de aquella nutrición que es necesaria a la vida y al movimiento. En efecto, aunque pocos perciban que ese gobierno no es gobierno, sino división del Estado en tres facciones, y le denominen monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; ni de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin quebrantamiento de la unidad en el Dios que reina; pero donde reinan los hombres, esto se halla sujeto a diversidad de opiniones, y no puede subsistir así. Por consiguiente, si el rey representa la persona del pueblo, y la asamblea general también la representa, y otra asamblea representa la persona de una parte del pueblo, no existe en realidad una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos distintos.

Ignoro a qué enfermedad natural del cuerpo humano puedo comparar exactamente esta irregularidad de un Estado. Pero recuerdo haber visto un hombre que tenía otro hombre creciendo al lado suyo, con cabeza, brazos, torso y estómago propios: si hubiera tenido otro [173] hombre pegado al lado opuesto, la comparación hubiera podido resultar exacta.

Con ello me he referido a aquellas enfermedades del Estado que implica el máximo y más presente peligro. Existen otras que no son tan grandes, y que, sin embargo, merecen ser observadas. Tal es, en primer término, la dificultad de recaudar dinero para los usos necesarios del Estado, especialmente en caso de guerra inminente. Esta dificultad deriva de la opinión que cada súbdito tiene de su propiedad sobre tierras y bienes, excluyendo el derecho del soberano al uso de los mismos. De aquí que el poder soberano, en previsión de las necesidades y peligros del Estado (dándose cuenta de que está obstruído el paso del dinero al tesoro público, por la tenacidad del pueblo) cuando precisa extenderse, para salir el encuentro de los peligros y prevenirlos en sus comienzos, ese poder, decimos, se restringe tanto como puede, y cuando no puede más lucha con el pueblo por medio de estratagemas legales, para obtener pequeñas sumas que no bastan, pero, por último, se lanza violentamente a abrir la vía para una apor-

tación suficiente, a falta de la cual perecerá; y puesto en tan extremo lance, reduce por fin al pueblo a su debido temple, sin lo cual el Estado está condenado a morir. En este sentido podemos comparar esta destemplanza con la fiebre intermitente, en la que quedando congeladas u obstruídas por materia emponzoñada las partes carnosas, las venas que por su curso natural se vacían en el corazón, no quedan (como debería ser) provistas por las arterias, con lo que en primer término sobreviene una contradicción helada y temblorosa de los miembros, y después un ardoroso y enérgico esfuerzo del corazón para forzar un paso a la sangre; y antes de lograrlo se apacigua con las leves refrigeraciones de cosas frías durante un tiempo, hasta que (si la naturaleza es bastante fuerte) quiebra por último la contumacia de las partes obstruídas y disipa el veneno en sudor, o (si la naturaleza es demasiado débil) el paciente muere.

Por otra parte, se da a veces en un Estado una enfermedad que se asemeja a la pleuresía, y que consiste en que cuando el tesoro del Estado fluye más allá de lo debido, se reúne con excesiva abundancia en uno o en pocos particulares, mediante monopolios o exacciones correspondientes a las rentas públicas; del mismo modo que la sangre, en una pleuresía, agolpándose en la membrana del pecho, alimenta en ella una inflamación, acompañada de fiebre y dolorosos pinchazos.

Así también, la popularidad de un súbdito potente (a menos que el Estado tenga una firme garantía de su fidelidad) es una enfermedad peligrosa, porque el pueblo (que debe recibir su estímulo motor de la autoridad del soberano), por la adulación o la reputación de un ambicioso, es apartado de la obediencia a las leyes, para seguir a un hombre de cuyas virtudes y designios no tiene conocimiento. Y esto es comúnmente de más peligro en un gobierno popular que en una monarquía, porque un ejército es de tanta mayor fuerza y multitud cuanto que puede hacerse creer que coincide con el pueblo. Fue por estos medios que *Julio César*, que había sido [174] erigido por el pueblo frente al Senado, habiéndose ganado el afecto de su ejército, se hizo a sí mismo dueño de las dos cosas, el Senado y el pueblo. Este proceder de hombres populares y

ambiciosos es simple rebelión, y puede asemejarse a los efectos de la brujería.

Otra enfermedad de un Estado es la grandeza inmoderada de una ciudad, cuando es apta para suministrar de su propio ámbito el número y las expensas de un gran ejército; como también el gran número de corporaciones, que son como Estados menores en el seno de uno más grande, como gusanos en las entrañas de un hombre natural. A esto puede añadirse la libertad de disputar contra el poder absoluto, por aspirantes a la prudencia política, los cuales aunque están alimentados en su mayor parte por el viento que sopla del pueblo, animados por las falsas doctrinas, están constantemente debatiéndose con las leyes fundamentales, y molestan al Estado, como los pequeños gusanos que los médicos denominan *ascárides*.

Podemos añadir, además, el apetito insaciable o *bulimia* de ensanchar los dominios, con las heridas incurables que a causa de ello se inflige muchas veces el enemigo; y los *tumores* de las conquistas mal consolidadas, que son en muchos casos, una carga, y que con menos peligro se pierden que se mantienen; así como también la *letargia* de la comodidad, y la *consunción* traída por el tumulto o la dilapidación.

Por último, cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el Estado queda DISUELTO, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera. En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado. Aunque el derecho de un monarca soberano no puede quedar extinguido por un acto ajeno, sí puede serlo la obligación de los miembros, porque quien necesita protección puede buscarla en alguna parte, y cuando la tiene queda obligado (sin pretensión fraudulenta de haberse sometido a sí mismo, sino por miedo) a asegurar su protección mientras se

considera capaz de ello. Pero una vez suprimido el poder de una asamblea, acaba por completo el derecho del mismo, porque la asamblea queda extinguida, y por consiguiente no existe para la soberanía posibilidad de retorno. [175]

CAPITULO XXX

De la MISIÓN *del Representante Soberano*

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo;* a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado.

Y esto se entiende que debe ser hecho no ya atendiendo a los individuos más allá de lo que significa protegerlos contra las injurias, cuando se querellan, sino por una providencia general contenida en pública instrucción de doctrina y de ejemplo; y en la promulgación y ejecución de buenas leyes, que las personas individuales puedan aplicar a sus propios casos.

Mas como, suprimidos los derechos esenciales de la soberanía (que hemos especificado en el capítulo XVIII), el Estado queda destruído, y cada hombre retorna a la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres (que es el mayor mal que puede ocurrir en su vida), la misión del soberano consiste en mantener enteramente esos derechos, y, por consiguiente, va contra su deber: primero, transferir a otro o renunciar por sí mismo alguno de ellos. En efecto, quien renuncia a los medios, renuncia a los fines; y renuncia a los medios quien siendo soberano se reconoce a sí mismo sujeto a las leyes civiles, y renuncia al poder de la suprema judicatura; o de hacer guerra o paz por su propia autoridad; de juzgar de las necesidades del Estado; de recaudar dinero y hacer levas de soldados, en el tiempo y

cuantía que en conciencia estime necesario; de instituir funcionarios y ministros, en período de guerra o de paz; de designar maestros, y examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contrarias a la defensa, a la paz y al bien del pueblo. En segundo lugar, va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano, cuando el Estado requiera el uso y ejercicio de tales derechos.

Y en cuanto a los fundamentos de estos derechos, resulta muy necesario enseñarlos de modo diligente y veraz, porque no pueden ser mantenidos por una ley civil o por el terror de un castigo legal. En efecto, una ley civil que prohiba la rebelión (y como tal se considera la resistencia a los derechos esenciales de la soberanía) no obliga como ley civil [176] sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohibe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano. En cuanto a la penalidad, no la consideran sino como un acto hostil, que ellos se imaginan capaces de evitar por medio de otros actos hostiles, en cuanto se consideran en posesión de la fuerza suficiente.

He oído decir a algunos que la justicia es, solamente, una palabra sin sustancia, y que cualquiera cosa que un hombre puede adquirir para sí mismo por medio de la fuerza o de la astucia (no sólo en situación de guerra, sino también en el seno de un Estado) es suya, cosa cuya falsedad ya he demostrado; análogamente, tampoco faltará quien sostenga que no hay razones ni principio de razón para sostener aquellos derechos esenciales que hacen absoluta la soberanía. Ahora bien, si existieran, hubiesen sido halladas en un lugar o en otro; pero advertimos que nunca ha existido un Estado donde estos derechos hayan sido reconocidos o disputados. Con ello se arguye algo tan equivocado como si los salvajes de América negaran la existencia de fundamentos o principios de razón para construir una casa que durase tanto como sus materiales, puesto que nunca han visto

una tan bien construída. El tiempo y la laboriosidad producen cada día nuevos conocimientos; y del mismo modo que el arte de bien construir deriva de los principios de razón observados por los hombres laboriosos, que estudiaron ampliamente la naturaleza de los materiales y los diversos efectos de la figura y la proporción, mucho después de que la humanidad (aunque pobremente) comenzara a construir; así, mucho tiempo después de que los hombres comenzaran a construir Estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución duradera (excepto contra la violencia externa). Y estos son los principios que me interesaba examinar en este discurso. Que no lleguen a ser advertidos por quienes tienen el poder de utilizarlos, o que sean despreciados o estimados por ellos, es algo que no me interesa especialmente, en esta ocasión. Ahora bien, aun suponiendo que éstos míos no sean principios de razón, sin embargo, estoy seguro de que son principios sacados de la autoridad de la Escritura, como pondré de manifiesto cuando hable del reino de Dios (administrado por *Moisés*) sobre los *judíos*, el pueblo elegido y ungido a Dios por vía de pacto.

Dícese, sin embargo, que si bien los principios son correctos, el pueblo llano no tiene capacidad bastante para comprenderlos. Yo tendría una gran satisfacción si los súbditos poderosos y ricos de un reino, o quienes se cuentan entre los más cultos, no fueran menos capaces que ellos. Todos los hombres saben que las obstrucciones a este género de doctrinas no proceden tanto de la dificultad de la materia como del interés de quienes han de aprenderla. Los hombres poderosos difícilmente toleran nada que establezca un poder capaz de limitar sus deseos; y los hombres doctos, cualquiera cosa que descubra sus errores, y, por consiguiente, disminuya su autoridad: el entendimiento de las gentes vulgares, a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es, como el papel blanco, apto para recibir cualquiera cosa que la autoridad pública desee imprimir en él. ¿No son inducidas naciones enteras a prestar su *aquiescencia* [177] a los grandes misterios de la religión

cristiana que están por encima de la razón; y no se hace creer a millones de seres que un mismo cuerpo puede estar en innumerables lugares, a un mismo tiempo, lo cual va contra la razón; y no serán capaces los hombres, por medio de enseñanzas y predicaciones, y con la protección de la ley, para recibir lo que está tan de acuerdo con la razón que cualquier hombre sin prejuicios no necesita ya, para aprenderlo, sino escucharlo? Concluyo, por consiguiente, que en la instrucción del pueblo en los derechos esenciales (que son las leyes naturales y fundamentales) de la soberanía, no existe dificultad (mientras un soberano mantenga el poder entero), sino la que procede de sus propias faltas, o de las faltas de aquellos a quienes confía la administración del Estado; por consiguiente, es su deber inducirlos a recibir esa instrucción; y no sólo su deber, sino también su seguridad y provecho para evitar el peligro que de la rebelión puede derivar al soberano, en su persona natural.

Descendiendo a los detalles, se enseñará al pueblo, primeramente, que no debe entusiasmarse con ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas, más que con la suya propia; ni desear ningún cambio (cualquiera que sea la prosperidad presente disfrutada por las naciones que se gobiernan de modo distinto que el suyo). En efecto, la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática, no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla, sino porque los demás le obedecen. Si en cualquier género de Estado suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer, sino que en poco tiempo quedará deshecho. Y quienes, apelando a la desobediencia, no se proponen otra cosa que reformar el Estado, se encontrarán con que, de este modo, no hacen otra cosa que destruirlo: como las insensatas hijas de *Peleo* (en la fábula), que deseosas de renovar la juventud de su decrépito padre, por consejo de *Medea* le cortaron en pedazos y lo cocieron, juntamente con algunas hierbas extrañas, sin que por ello lograran hacer de él un hombre nuevo. Este deseo de

cambio viene a significar el quebrantamiento del primero de los mandatos de Dios: porque Dios dice, *Non habebis Deos alienos*, Tú no tendrás los dioses de otras naciones; y en otro lugar, respecto a los *reyes*, dice que son *dioses*.

En segundo lugar, debe enseñárseles que no han de sentir admiración hacia las virtudes de ninguno de sus conciudadanos, por elevados que se hallen, ni por excelsa que sea su apariencia en el Estado; ni de ninguna asamblea (con excepción de la asamblea soberana), hasta el punto de otorgarle la obediencia o el honor debido solamente al soberano, al cual representan en sus respectivas sedes; ni recibir ninguna influencia de ellos, sino la autorizada por el soberano poder. En efecto, no puede imaginarse que un soberano ame a su pueblo como es debido cuando no está celoso de él, y sufre la adulación de los hombres populares, que le arrebatan su lealtad, como ha ocurrido frecuentemente no sólo de modo clandestino, sino manifiesto, hasta el extremo de proclamarse el desposorio con ellos *in facie Ecclesiæ* por los predicadores, y por medio de discursos en plena calle: lo que [178] puede oportunamente ser comparado con la violación del segundo de los diez mandamientos.

En tercer lugar, y como consecuencia, se les advertirá cuán grande falta es hablar mal del representante del soberano (sea un hombre o una asamblea de hombres), o argüir y discutir su poder, o usar de cualquier modo su nombre irreverentemente, con lo cual puede caer el soberano en el desprecio de su pueblo, y debilitarse la obediencia que éste le presta (y en la cual consiste la seguridad del Estado). A cuya doctrina apunta, por analogía, el tercer mandamiento.

En cuarto lugar, si consideramos que al pueblo no puede enseñársele todo esto; ni aunque se le enseñe, lo recuerda; ni, después de pasada una generación, sabe de modo suficiente en quién está situado el poder soberano, si no destina parte de su tiempo a escuchar a quienes están designados para instruirlo, es necesario que se establezcan ocasiones en que las gentes puedan reunirse y (después de los rezos y alabanzas a Dios, el soberano de los soberanos) ser aleccionadas acerca de sus deberes y las leyes positivas que generalmente conciernen a todos, leyéndolas y exponiéndolas, y recordándoles la autori-

dad que las promulga. A este objeto tenían los *judíos*, cada sexto día, un *sábado*, en el cual la ley era leída y expuesta; y en tal solemnidad, se les recordaba que su rey era Dios, el cual, habiendo creado el mundo en seis días, descansó en el séptimo; y al descansar ellos de su trabajo, se les recordaba que este Dios era su rey y les redimió de su trabajo servil y penoso en *Egipto*, y les dio tiempo para que después de haberse complacido con Dios hallaran regocijo en sí mismos, con legítimos esparcimientos. Así, pues, la primera tabla de los mandamientos se destina por entero a establecer la suma del poder absoluto de Dios, no solamente como Dios, sino por vía de pacto, como rey privativo de los *judíos*; y puede, por consiguiente, iluminar a aquellos a quienes se ha conferido poder soberano, por consentimiento de los hombres, el establecer qué doctrina deben enseñar a sus súbditos.

Y como la primera instrucción de los niños depende del cuidado de sus padres, es necesario que sean obedientes a ellos mientras están bajo su tutela; y no sólo eso, sino que con posterioridad (como la gratitud requiere), reconozcan el beneficio de su educación, por signos exteriores de honor. A este fin debe enseñárseles que originariamente el padre de todos los hombres era también su señor soberano, con poder de vida y muerte sobre ellos; y que aunque al instituir el Estado los padres de familia renunciaron ese poder absoluto, nunca se entendió que hubiesen de perder el honor a que se hacían acreedores, por la educación que procuraban. En efecto, la renuncia de ese derecho no era necesaria a la institución del poder soberano; ni existiría ninguna razón por la cual un hombre desease tener hijos, o tomarse el cuidado de alimentarlos e instruirlos, si posteriormente no obtuvieran de ellos beneficio mayor que de otros hombres. Y esto se halla de acuerdo con el quinto mandamiento. [179]

Por otra parte, todo soberano debe esforzarse por que sea enseñada la justicia; consistiendo ésta en no privar a nadie de lo que es suyo, ello significa tanto como decir que los hombres sean aconsejados para que no sustraigan a sus vecinos, por la violencia o por el fraude, nada de lo que por autoridad soberana les pertenece. De las cosas propias, las más queridas

a un hombre son su propia vida y sus miembros; en grado inmediato (para la mayoría de los hombres), las que conciernen al afecto conyugal, y después de ellas las riquezas y medios de vida. Por consiguiente, debe enseñarse al pueblo a abstenerse de toda violencia contra otra persona, practicada por vía de venganza privada; de la violación del honor conyugal; de la rapiña violenta, y de la sustracción de los bienes de otro por medio de hurto fraudulento. A este objeto conviene patentizar las consecuencias perniciosas de los juicios falsos, obtenidos por corrupción de los jueces o de los testigos, en los que se suprime la distinción de propiedad, y la justicia queda sin efecto; todas estas cosas se examinan en los Mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno.

Por último, interesa enseñarles que no sólo los hechos injustos sino los designios e intenciones de hacerlos son injusticia, puesto que ésta consiste tanto en la depravación de la voluntad como en la irregularidad del acto. Es esta la intención del décimo Mandamiento, y la suma de la segunda Tabla, que queda reducida a este precepto exclusivo de la caridad mutua: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo;* del mismo modo que la suma de la primera queda reducida al *amor de Dios,* a quien los judíos habían recibido recientemente como rey suyo.

En cuanto a los medios y conductos gracias a los cuales puede el pueblo recibir dicha instrucción, tenemos que inquirir por qué procedimientos tantas opiniones contrarias a la tranquilidad del género humano, han logrado, sin embargo, arraigar profundamente en él, a base de frágiles y falsos principios. Me refiero a los especificados en el capítulo precedente, a saber: que los hombres deben juzgar de lo que es legítimo e ilegítimo no por la ley misma, sino por sus propias conciencias, es decir, por sus propios juicios particulares: que los súbditos pecan al obedecer los mandatos del Estado, a menos que antes no los hayan estimado legítimos; que la propiedad en sus riquezas es tal que excluye el dominio que el Estado tiene sobre las mismas; que es legítimo para los súbditos dar muerte a los llamados tiranos; que el poder soberano puede ser dividido, y otras ideas análogas, que se suele imbuir al pueblo por tales procedimientos. Aquellos a quienes la necesidad y la codicia

hace considerar atentamente su negocio y su trabajo, y aquellos, por otra parte, a quienes la abundancia o la indolencia les empujan hacia los placeres sensuales (estos dos grupos de personas abarcan la mayor parte del género humano), apartándose de la profunda meditación, que requiere necesariamente la enseñanza de la verdad no sólo en materia de justicia natural, sino también de todas las demás ciencias, adquieren las nociones de sus deberes, principalmente desde el púlpito, de los sacerdotes, y en parte de aquellos de sus vecinos o familiares que teniendo la facultad de discurrir de modo plausible y adecuado, parecen más sabios y mejor instruídos que ellos mismos en materia legal y de conciencia. Y los religiosos, y quienes tienen apariencia de doctos, derivan sus [180] conocimientos de las Universidades y de las escuelas jurídicas, o de los libros que han sido publicados por hombres eminentes en esas escuelas y Universidades. Es, por consiguiente, manifiesto, que la instrucción del pueblo depende por completo de la adecuada instrucción de la juventud en las Universidades. Alguno dirá: ¿pero es posible que las Universidades de *Inglaterra* no estén suficientemente instruídas para hacer esto? ¿O acaso os proponeis enseñar a las Universidades? Arduas cuestiones son éstas, en efecto. Sin embargo, no dudo en contestar a la primera, que hasta las postrimerías del reinado de *Enrique VIII* el poder del Papa era siempre mantenido sobre el poder del Estado, principalmente por las Universidades, y que las doctrinas sustentadas por tantos predicadores contra el poder soberano del rey, y por tantos juristas y otros hombres doctos que allí ejercían su educación, es un argumento suficiente de que aunque las Universidades no sean autoras de esas falsas doctrinas, no saben, sin embargo, cómo implantar la verdad. En efecto, en esa contradicción de opiniones, es muy cierto que no han sido suficientemente instruídas, y no es extraño que todavía conserven un regusto de ese sutil licor con que antes estaban sazonadas contra la autoridad civil. En cuanto a la última cuestión no creo conveniente ni necesario decir sí o no, puesto que quien advierta lo que hago, fácilmente percibirá lo que pienso.

La seguridad del pueblo requiere, además, de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, que la justicia sea

administrada por igual a todos los sectores de la población; es decir, que lo mismo al rico y al poderoso que a las personas pobres y oscuras, pueda hacérseles justicia en las injurias que les sean inferidas; así como que el grande no pueda tener mayor esperanza de impunidad, cuando hace violencia, deshonra u otra injuria a una clase más baja, que cuando uno de éstos hace lo mismo a uno de aquéllos. En esto consiste la equidad, a la cual, por ser un precepto de la ley de naturaleza, un soberano se halla igualmente sujeto que el más insignificante de su pueblo. Todas las infracciones de la ley son ofensas contra el Estado. Pero hay algunas que lo son también contra las personas particulares. Las que conciernen solamente al Estado pueden ser perdonadas sin quebrantamiento de la equidad, porque cada hombre puede perdonar, según su buen criterio, lo que contra él hagan los demás. En cambio, una ofensa contra un particular no puede equitativamente ser perdonada sin consentimiento del injuriado, o sin una satisfacción justa.

La desigualdad de los súbditos procede de los actos del poder soberano; por consiguiente, no tiene ya lugar en presencia del soberano, es decir, en un tribunal de justicia, así como tampoco existe desigualdad entre los reyes y sus súbditos en presencia del Rey de Reyes. El honor de los magnates debe estimarse por sus acciones beneficiosas, y por la ayuda que prestan a los hombres de inferior categoría; o no ser apreciado en absoluto. Y las violencias, opresiones o injurias que cometen no quedan atenuadas sino agravadas por la grandeza de su persona, ya que tienen menos necesidad de cometerlas. Las consecuencias de esta parcialidad respecto a los grandes presenta los siguientes grados: La impunidad causa insolencia; la insolencia, odio; y el odio un esfuerzo para derribar todos los obstáculos opresores y contumaces, aun a costa de la ruina del Estado. [181]

A la justicia igual corresponde, también, la igualdad en la imposición de tributos; esta igualdad de tributación no se basa en la igualdad de riquezas, sino en la igualdad de la deuda que cada hombre está obligado a pagar al Estado por la defensa que le presta. No basta, para un hombre, trabajar por

la conservación de su vida, sino que también debe luchar, si es necesario, por el aseguramiento de su trabajo. Deben hacer, o lo que hicieron los judíos después de retornar de su cautiverio, al reedificar el templo: construir con una mano y empuñar la espada con la otra; o de lo contrario tienen que alquilar a otros que luchen por ellos. En efecto, los impuestos establecidos por el poder soberano sobre sus súbditos no son otra cosa que el salario debido a quienes sostienen la espada pública, para defender a los particulares en el ejercicio de sus distintas actividades y reclamaciones. Teniendo en cuenta que el beneficio que cada uno recibe de ellos es el goce de la vida, que resulta igualmente apreciada por pobres y ricos, el débito que un pobre tiene para quien defiende su vida es el mismo que el de un rico por análoga defensa, salvo que el rico que tiene al pobre a su servicio, puede ser deudor no sólo por su propia persona, sino por muchas más. Considerando esto, la igualdad en la tributación consiste más bien en la igualdad de lo que se consume que en la riqueza de los consumidores. ¿Por qué razón quien trabaja mucho y, ahorrando los frutos de su trabajo, consume poco, debe soportar mayor gravamen que quien viviendo en la holganza tiene pocos ingresos y gasta cuanto recibe, cuando uno y otro reciben del Estado la misma protección? En cambio, cuando los impuestos son establecidos sobre las cosas que los hombres consumen, cada hombre paga igualmente por lo que usa, y el Estado no queda defraudado por el gasto lujoso de los hombres privados.

Y como algunos hombres, por accidente inevitable, resultan incapaces para mantenerse a sí mismos por su trabajo, no deben ser abandonados a la caridad de los particulares, sino que las leyes del Estado deben proveer a ello (en cuanto lo exigen las necesidades de la naturaleza). Porque del mismo modo que es falta de caridad abandonar al impotente, así lo es también, en el soberano de un Estado, exponerlo al azar de esa caridad incierta.

En cuanto a aquellos que son físicamente robustos, el caso es distinto: deben ser obligados a trabajar, y para evitar la excusa de que no hallan empleo, deben existir leyes que esti-

mulen todo género de artes, como la navegación, la agricultura, le pesca y diversas clases de manufacturas que requieren trabajo. La multitud de los pobres, cuando se trata de individuos fuertes que siguen aumentando, debe ser transplantada a países insuficientemente habitados; en ellos, sin embargo, no habrán de exterminar a los habitantes actuales, sino que se les constreñirá a habitar unos junto a otros; no ya apoderándose de una gran extensión de terreno con ánimo de expropiarlo, sino cultivando cada parcela con solicitud y esfuerzo, para que de ellas obtengan sustento en la estación adecuada. Y cuando el mundo entero se ve recargado de habitantes, el último remedio de todos es la guerra, la cual procura una definitiva solución, por la victoria y por la muerte.

Incumbe al soberano el cuidado de promulgar buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? No entiendo por buena ley [182] una ley justa, ya que ninguna ley puede ser injusta. La ley se hace por el poder soberano, y todo cuanto hace dicho poder está garantizado y es propio de cada uno de los habitantes del pueblo; y lo que cada uno quiere tener como tal, nadie puede decir que sea injusto. Ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos. Una buena ley es aquello que resulta *necesario* y, por añadidura, *evidente* para el *bien del pueblo*.

En efecto, el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino. Por consiguiente, una ley que no es necesaria, y carece, por tanto, del verdadero fin de una ley, no es buena. Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan. Es débil un soberano cuando tiene súbditos débiles, y un pueblo es débil cuando el soberano

necesita poder para regularlo a su voluntad. Las leyes innecesarias no son buenas leyes, sino trampas para hacer caer el dinero; recursos que son superfluos cuando el derecho del poder soberano es reconocido; y cuando no lo es, son insuficientes para defender al pueblo.

La evidencia no consiste tanto en las palabras de la ley misma como en una declaración de las causas y motivos en virtud de los cuales fue promulgada. Es esto lo que nos revela el propósito del legislador; y una vez conocido este propósito, la ley resulta mejor conocida por pocas que por muchas palabras. En efecto, todas las palabras están sujetas a ambigüedad, y, por consiguiente, la multiplicación de palabras en el cuerpo de la ley viene a multiplicar esa ambigüedad. Además, parece implicar (por excesiva diligencia) que quien elude las palabras está privado de la brújula de la ley. Esta es la causa de muchos procesos innecesarios. En efecto, cuando considero cuán breves eran las leyes de los tiempos antiguos, y cómo han ido creciendo gradualmente, cada vez más, me imagino que veo una lucha entre los redactores y los defensores de la ley, tratando los primeros de circunscribir a los últimos, y los últimos de escapar a tales circunloquios; y son estos últimos, los pleiteantes, quienes logran la victoria. Compete, por consiguiente, al legislador (que en todos los Estados es el representante supremo, ya se trate de un hombre o de una asamblea) hacer evidente la razón por la cual se promulgó la ley, y el cuerpo de la ley misma, en términos tan breves, pero tan propios y expresivos como sea posible.

Corresponde también a la misión del soberano llevar a cabo una correcta aplicación de los castigos y de las recompensas. Y considerando que la finalidad del castigo no es la venganza y la descarga de la ira, sino el propósito de corregir tanto al ofensor como a los demás, estableciendo un ejemplo, los castigos más severos deben infligirse por aquellos crímenes que resultan más peligrosos para el común de las gentes: tales son, por ejemplo, los que proceden del daño inferido al gobierno normal; los que derivan del desprecio a la justicia; los que provocan indignación en la multitud; y los [183]
que quedando impunes parecen autorizados, como cuando son

cometidos por hijos, sirvientes o favoritos de las personas investidas con autoridad. En efecto, la indignación arrastra a los hombres no sólo contra los actores y autores de la injusticia, sino contra todo el poder que parece protegerlos; tal ocurrió en el caso de *Tarquino*, cuando por el acto insolente de uno de sus hijos fue expulsado de *Roma* y derrocada la monarquía. En cambio, en los delitos provocados por la debilidad, como son los que tuvieron su origen en un gran temor, en una gran necesidad o en la ignorancia de si el hecho era o no un gran delito, existe muchas veces lugar para la lenidad, sin perjuicio para el Estado; y la lenidad, cuando hay lugar para ella, es una exigencia de la ley de naturaleza. El castigo de los cabecillas e inductores en una rebelión, y no el de las pobres gentes que han sido seducidas, puede ser provechoso al Estado, con su ejemplo. Ser severo con el pueblo es castigar la ignorancia que en gran parte puede imputarse al soberano, cuya es la falta de que no estuvieran mejor instruídos.

De la misma manera es misión y deber del soberano otorgar sus recompensas siempre de tal modo que de ello pueda resultar beneficio para el Estado: en esto consiste su uso y su fin, y ocurre cuando los que han servido bien al Estado son también recompensados del mejor modo, a costa de poco gasto por parte del Tesoro público, en forma que otros puedan ser estimulados a servirle con la mayor fidelidad posible, y estudien las artes por medio de las cuales pueden proceder mejor. Comprar, con dinero o preferencias, la quietud de un súbdito popular pero ambicioso, y abstenerse de producir una mala impresión en la mente del pueblo no son cosas que puedan considerarse como recompensa (la cual no se ordena por la falta de servicio, sino por el servicio pasado); ni es un signo de gratitud, sino de temor: ni tiende al beneficio sino al daño de la cosa pública. Es una lucha por la ambición, como la de *Hércules* con la *Hidra* monstruosa, que teniendo varias cabezas veía crecer tres por cada una que le cortaba. De la misma manera, cuando la terquedad de un hombre popular se vence por medio de recompensas, pueden surgir otros varios, a semejanza suya, que hagan los mismos atropellos con la espe-

ranza de análogo beneficio: y como en todo género de manufacturas, así también la malicia aumenta cuando resulta fácil venderla. Y aunque a veces una guerra civil pueda ser diferida por procedimientos análogos a los citados, el peligro se hace aun más grande, y la ruina futura queda asegurada. Va, por consiguiente, contra el deber del soberano al cual está encomendada la seguridad pública, recompensar a quienes aspiran a la grandeza perturbando la paz en su país, en lugar de atajar tales hombres en sus comienzos, corriendo un peligro pequeño para evitar otro que pasado un cierto tiempo será mayor.

Otra misión del soberano consiste en escoger buenos consejeros; me refiero a aquellos cuya opinión se ha de tener en cuenta en el gobierno del Estado. En efecto esta palabra consejo, *consilium*, que es una corrupción de *considium*, tiene una significación más amplia y comprende todas las asambleas de hombres que no sólo se reúnen para deliberar lo que se hará después, sino, también, para juzgar de los hechos pasados, y de la ley [184] para el presente. Considero aquí esa palabra en el primer sentido solamente: en este sentido no existe elección de consejo, ni en una democracia ni en una aristocracia, puesto que las personas que aconsejan son miembros de la persona aconsejada. La selección de consejeros es, en cambio, propia de la monarquía. En ella el soberano que se propone no seleccionar aquellos que en todos los aspectos son los más capaces, no desempeña su misión como debería hacerlo. Los más capaces consejeros son aquellos que tienen menos esperanza de obtener un beneficio al dar un mal consejo, y los que más conocimientos poseen de aquellas cosas que conducen a la paz y defensa del Estado. Es ardua cuestión la de saber quién espera obtener un beneficio de las perturbaciones públicas; pero los signos que guían a una justa sospecha consisten en que el pueblo encuentra en sus agravios irrazonables o irremediables, el apoyo de individuos cuyas haciendas no son suficientes para hacer frente a sus gastos acostumbrados; signos que pueden ser fácilmente observados por aquellos a quienes corresponda conocerlos. Pero todavía es más arduo saber quién tiene más conocimiento de los ne-

gocios públicos; y quienes lo saben son los que menos lo necesitan. En efecto, saber quién conoce las normas de casi todas las artes implica un grado mayor de conocimiento del arte en cuestión, ya que nadie puede estar seguro de la verdad de las normas ajenas, sino aquel que primero se ha preocupado de comprenderlas. Ahora bien, los mejores signos de un conocimiento de cualquiera clase consisten en hablar frecuentemente de esas cosas, y hacerlo con constante provecho. El buen consejo no viene por casualidad ni por herencia; por consiguiente, no hay más razón para esperar una buena opinión del rico o del noble, en materia estatal, que en trazar las dimensiones de una fortaleza, a menos que pensemos que no hace falta método alguno en el estudio de la política (como ocurre con el estudio de la geometría) sino, sólo, detenerse a contemplarla, cosa que no es así. En efecto, la política es el estudio más difícil de los dos. En estas regiones de Europa se ha considerado como derecho de ciertas personas, tener un puesto por herencia en el más alto consejo del Estado: derívase de las conquistas de los antiguos germanos, entre los cuales varios señores absolutos, reunidos para conquistar otras naciones, no hubieran ingresado en la confederación sin ciertos privilegios, que pudieran ser, en tiempos sucesivos, signos de diferenciación entre su posteridad y la posteridad de sus súbditos: siendo estos privilegios incompatibles con el poder soberano, por el favor del soberano podían parecer mantenidos, pero luchando por ellos como derecho propio, poco a poco tendrían los súbditos que renunciar a ellos, y no obtendrían, en definitiva, más honor sino el que naturalmente es inherente a sus aptitudes.

Por capaces que sean los consejeros en un asunto, el beneficio de su consejo es mayor cuando cada uno da su opinión, y las razones de ella, por separado, por vía declarativa: y mayor cuando han meditado sobre el asunto que cuando hablan de modo repentino; y es mayor el beneficio en ambos casos, porque tienen más tiempo para advertir las consecuencias de la acción, y se hallan menos expuestos a las contradicciones causadas por la envidia, la emulación u otras pasiones que derivan de las diferencias de opinión.

El mejor consejo en las cosas que conciernen no a otras naciones, sino a la comodidad y beneficio que los súbditos pueden disfrutar, en virtud de leyes [185] hechas solamente en consideración del propio país, debe adquirirse recogiendo informaciones generales y quejas de las gentes de cada provincia que mejor conocen sus necesidades propias, y que, por consiguiente, cuando nada reclaman que signifique derogación de los derechos esenciales de la soberanía, deben ser diligentemente tomadas en cuenta. Sin esos derechos esenciales (como antes he dicho) el Estado no puede subsistir.

El comandante en jefe de un ejército, cuando no es popular, no será estimado ni temido por sus soldados como debería serlo, y, por consiguiente, no podrá realizar su misión con éxito lisonjero. Debe ser, por consiguiente, laborioso, valiente, afable, liberal y afortunado, para que pueda ganar fama de suficiencia y de amar a sus soldados. Esto significa popularidad, estimula en los soldados el deseo y el valor de recomendarse a sí mismos en favor suyo, y justifica la severidad del general al castigar, cuando es necesario, los soldados sublevados o negligentes. Pero este amor a los soldados (si no existe garantía de fidelidad por parte del comandante) es cosa peligrosa para el poder soberano, especialmente cuando está en manos de una asamblea que no es popular. Interesa, por consiguiente, a la seguridad del pueblo que sean buenos jefes y fieles súbditos, aquellos a quienes el soberano encomienda sus ejércitos.

Ahora bien, cuando el soberano mismo es popular, es decir, cuando es reverenciado y querido por su pueblo, no existe peligro alguno en la popularidad de un súbdito. En efecto, los soldados nunca son tan generalmente injustos como para hacer causa común con sus capitanes, aunque los amen, contra su soberano, cuando estiman no solamente su persona, sino también su causa. Por consiguiente, quienes por medio de la violencia han suprimido, a veces, el poder de su legítimo soberano, antes de situarse ellos mismos en su lugar, se han visto siempre en el peligroso trance de arbitrar unos títulos, para evitar al pueblo la vergüenza de recibirlos. Tener un derecho manifiesto al poder soberano es una cualidad tan popular que quien la posee no

necesita nada más, por su parte, para ganar los corazones de sus súbditos, sino que lo consideren absolutamente capaz de gobernar su propia familia, o, respecto a sus enemigos, de desbandar sus ejércitos. En efecto, la parte mayor y más activa de la humanidad nunca ha estado perfectamente conforme con el presente.

Respecto a los oficios de un soberano con respecto a otro, comprendidos en la ley que comúnmente se denomina *ley de las naciones*, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres que carecen de una gobernación civil lo que deben hacer y lo que deben evitar uno respecto a otro, señala análogos dictados a los Estados, es decir, a los príncipes soberanos y a las asambleas soberanas; no existe tribunal de justicia natural sino en la conciencia, en la cual no reina el hombre, sino Dios, y cuyas leyes (que obligan a la humanidad) con respecto a Dios, como autor de la [186] naturaleza, son *naturales*; y con respecto a Dios mismo, Rey de Reyes, son *leyes*. Pero del reino de Dios como Rey de Reyes, y también, como Rey de un pueblo peculiar, hablaré en el resto de este discurso.

CAPITULO XXXI

Del REINO DE DIOS POR NATURALEZA

Que la condición de mera naturaleza, es decir de absoluta libertad, como la de aquellos que ni son soberanos ni súbditos, es anarquía y condición de guerra; que los preceptos por los cuales se guían los hombres para evitar esta condición son las leyes de naturaleza; que un Estado sin poder soberano no es más que una palabra sin sustancia, y no puede subsistir; que los súbditos deben a los soberanos simple obediencia en todas las cosas en que su obediencia no está en contradicción con las leyes divinas, son cosas que he demostrado suficientemente en lo que hasta ahora llevo manifestado. Sólo necesitamos, para un perfecto conocimiento de los deberes civiles, saber cuáles son esas leyes de Dios, porque sin esto, cuando a un individuo se le ordena una cosa por el poder civil no sabe si ello es o no contrario a la ley de Dios; con lo cual o bien ofende a la Divina majestad por excederse en la obediencia civil, o por temor de ofender a Dios realiza una transgresión de los preceptos del Estado. Para evitar estos dos inconvenientes es necesario saber qué son leyes divinas. Y teniendo en cuenta que el conocimiento de toda ley depende del conocimiento del poder soberano, a continuación voy a referirme al REINO DE DIOS.

Dios es el rey, alégrese la tierra, dice el Salmista; y luego afirma: *Dios es el rey aunque las naciones estén trastornadas, y el que está sentado entre los querubines, aunque la tierra se conmueva.* Quiéranlo o no los hombres, deben estar siempre sujetos al poder de Dios. Cuando niegan la existencia o providencia de Dios, los hombres pierden su reposo, pero no su yugo. Designar este poder de Dios, que no sólo se extiende al hombre, sino también a los animales, y a las plantas, y a los cuerpos inanimados, con el nombre de reino, no es sino un uso metafórico de ese término, porque con propiedad sólo

puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra, con la promesa de recompensas a quienes le obedecen, y con la imposición de castigos a quienes dejan de obedecerle. Por tanto, en el reino de Dios no son súbditos los cuerpos inanimados, ni las criaturas irracionales, ya que no comprenden los preceptos como suyos; ni los ateos; ni los que no creen que Dios vigila todas las acciones del género humano; y esto, porque no reconocen la palabra de Dios como suya, ni tienen esperanza en sus premios, ni temor a sus castigos. Quienes creen, por consiguiente, que existe un Dios gobernando el [187] mundo, y que ha dado preceptos y señalado recompensas y castigos para la humanidad, son buenos súbditos; todos los demás deben ser considerados como enemigos.

Para gobernar por medio de palabras, es preciso que estas palabras se den a conocer de modo manifiesto, pues de lo contrario no son leyes. Es, en efecto, consustancial a la naturaleza de las leyes una promulgación clara y suficiente, de tal índole que pueda eliminar toda excusa de ignorancia; en las leyes de los hombres esto ocurre de un solo modo, mediante proclamación o promulgación realizada por la voz del hombre mismo. Pero Dios declara sus leyes por tres conductos. Por los dictados de la *razón natural*, por *revelación* y por la *voz* de algún hombre que, por hacer milagros, adquiere crédito entre los demás. De aquí que tengamos una triple palabra de Dios: *racional, sensible* y *profética;* a lo cual corresponde una triple forma de escuchar: la *razón auténtica,* el *sentido sobrenatural* y la *fe.* En cuanto al sentido sobrenatural que consiste en la revelación o inspiración, no han existido leyes universales así comunicadas, puesto que Dios no habla de esta manera sino a personas particulares, manifestando cosas distintas a los diversos hombres.

En virtud de la diferencia que existe entre las dos especies de palabra divina, la *racional* y la *profética,* puede atribuirse a Dios un doble reino, *natural* y *profético:* natural en que gobierna a aquellos seres del género humano que reconocen su providencia, por los dictados de la razón auténtica; profético en cuanto que habiendo elegido como súbditos a los habitantes de una nación peculiar (la de los judíos) los go-

bernó, y a nadie sino a ellos, no sólo por la razón natural, sino por las leyes positivas que les fue comunicando por boca de sus santos Profetas. En este capítulo me propongo hablar del reino natural de Dios.

El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una obediencia, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su *irresistible poder*. He manifestado anteriormente cómo el derecho soberano deriva del pacto; para mostrar, ahora, cómo el mismo derecho puede derivar de la naturaleza, no se requiere otra cosa sino mostrar en qué casos no puede arrebatarse en modo alguno. Si consideramos que todos los hombres, por naturaleza, tienen derecho a todas las cosas, tendrán derecho, también, a reinar cada uno de ellos sobre todos los restantes. Pero como este derecho no puede ser obtenido por la fuerza, concierne a la seguridad de cada uno renunciar al derecho en cuestión y establecer, con autoridad soberana y por consentimiento común, hombres que los gobiernen y defiendan; de donde resulta que, si ha existido algún individuo con poder irresistible, no hay razón alguna para que, usando de ese poder, no gobernara y defendiera a sí mismo y a sus súbditos, a su propio arbitrio. Por consiguiente, aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres, por la excelencia de su poder; e igualmente es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como Ser omnipotente. Y aunque el castigo sea impuesto sólo por razón del pecado (puesto que la palabra castigo significa aflicción por el pecado), el derecho de [188] infligir una pena, no siempre se deriva del pecado del hombre, sino del poder de Dios.

La cuestión relativa a *por qué los hombres malos prosperan con frecuencia, y los buenos sufren adversidad*, que ha sido muy discutida por los antiguos, va también asociada a esta otra: *con qué derecho dispensa Dios las excelencias y adversidades de esta vida;* y es en esta dificultad donde hallamos

el motivo que trastorna la fe no sólo en el vulgo, sino en los filósofos, y lo que es más, entre los santos, respecto a la providencia divina. *Ciertamente bueno* (dice *David*) *es el Dios de Israel, para los que son limpios de corazón; pero mis pies casi se deslizaron, mis pasos por poco resbalaron; porque tuve envidia de los insensatos, cuando ví a los impíos en tal prosperidad.* Y *Job* ¿cuán severamente no increpa a Dios, por las diversas aflicciones que sufre, a pesar de su bondad? Esta cuestión, en el caso de *Job*, es decidida por Dios mismo, no a base de argumentos derivados del pecado de *Job*, sino por su propio poder. Porque aunque los amigos de *Job* extraen sus argumentos de la aflicción que le causó el pecado, y él se defendió por la convicción de su inocencia, Dios mismo asumió la cuestión, y habiendo justificado la aflicción por argumentos basados en su poder, tales como éste: *¿Dónde estabas tú cuando yo establecí los fundamentos de la tierra?*, y otros semejantes, aprobó la inocencia de *Job* y reprobó la errónea doctrina de sus amigos. De acuerdo con esta doctrina es la sentencia de nuestro Salvador, concerniente al ciego de nacimiento, y contenida en estas palabras: *Ni ha pecado este hombre, ni sus padres; pero que las obras de Dios puedan quedar manifiestas en él.* Y aunque se dice: *Esta muerte entró en el mundo por el pecado* (con lo cual se significa que si *Adán* no hubiese pecado, no hubiera muerto nunca (es decir, nunca hubiese sufrido la separación de su alma y su cuerpo); de ello no se deduce que Dios no hubiese podido justamente afligirlo aunque no hubiese pecado, lo mismo que aflige a otras criaturas, que no pueden pecar.

Habiendo hablado del derecho de la soberanía de Dios como exclusivamente basado en la naturaleza, tenemos que considerar, ahora, cuáles son las leyes divinas o los dictados de la razón natural; estas leyes conciernen o bien a los deberes naturales de un hombre con respecto a otro, o al honor naturalmente debido a nuestro Divino soberano. Son las primeras las mismas leyes de naturaleza a que me he referido en los capítulos XIV y XV de este tratado, particularmente la equidad, la justicia, la piedad, la humildad y las restantes virtudes morales. Resta considerar, por consiguiente, qué preceptos son

dictados a los hombres por su razón natural solamente, sin otra palabra de Dios que afecte al honor y veneración de la Divina Majestad.

Consiste el honor en la íntima idea y opinión del poder y de la bondad de otro: por consiguiente, honrar a Dios es pensar con la mayor alteza posible acerca de su poder y de su bondad. Y de esta opinión, los signos externos que aparecen en las palabras y acciones de los hombres, se denominan *veneración*, que es una parte de lo que los latinos comprendían con la palabra *cultus:* en efecto, *cultus* significa propiamente, y en todo caso, la labor que un hombre aplica a una cosa, con el propósito de beneficiarse de ella. Ahora bien, las cosas [189] de las cuales obtenemos beneficio, o bien están sujetas a nosotros, y el provecho que rinden sucede al trabajo que invertimos en ellas, como un efecto natural, o no están sujetas a nosotros, sino que responden a nuestra solicitud, de acuerdo con su propia voluntad. En el primer sentido, la labor aplicada a la tierra se llama *cultivo,* y la educación de los hijos es un *cultivo* de su entendimiento. En el segundo sentido, en que las voluntades de los hombres deben ser conformadas a nuestros designios no por la fuerza, sino por la complacencia, significa tanto como cortejar, es decir, ganar su favor por medio de buenos oficios, tales como elogios en los cuales se reconoce su poder, y todo aquello que es agradable a quienes pueden procurarnos algún beneficio. Esto es propiamente la *veneración:* en este sentido, *publicola* significa adorador del pueblo, y *cultus Deis,* adoración de Dios.

De ese honor íntimo, que consiste en la opinión de poder y bondad, derivan tres pasiones; *amor,* que hace referencia a la bondad; y *esperanza* y *miedo,* que hacen relación al poder; y tres formas de adoración externa: *elogio, exaltación* y *consagración.* El sujeto del elogio es la bondad; el sujeto de la exaltación y de la consagración, es el poder, y el efecto de todo ello la felicidad. El elogio y la exaltación se expresan por medio de palabras y acciones; por palabras, cuando decimos que un hombre es bueno o grande; por acciones, cuando le expresamos nuestro agradecimiento por sus favores y le

prestamos obediencia por su poder. La opinión de la felicidad de otros sólo puede expresarse por medio de palabras.

Existen algunos signos de honor (tanto en atributos como en acciones) que naturalmente son así; como entre los atributos, los de *bueno*, *justo*, *liberal* y otros semejantes y entre las acciones las *plegarias*, las *acciones de gracia* y la *obediencia*. Otros lo son por institución o costumbre de los hombres; en algunos lugares y tiempos son honorables, en otros deshonrosos, en otros indiferentes: tales son los gestos en materia de salutación, plegaria y agradecimiento, usados diferentemente en distintos tiempos y lugares. Lo primero es veneración *natural*; lo último es veneración *arbitraria*.

Y en la veneración arbitraria existen dos diferencias: en efecto, a veces es veneración *ordenada*, a veces *voluntaria*. Ordenada cuando es de la índole requerida por quien es adorado; libre cuando es como considera oportuno quien adora. Cuando es ordenada, la veneración no consiste en las palabras o en el gesto, sino en la obediencia; pero cuando es libre, la veneración consiste en la opinión de quien la realiza: en efecto, si a quien las palabras o acciones con las cuales pensamos hacer honor parecen ridículas y suscitan contumelia, no existe adoración, puesto que no hay signos de honor; y no hay signos de honor puesto que un signo no lo es con respecto a quien lo da, sino para aquel a quien se hace; es decir, para el espectador.

Además existe una veneración *pública* y una *privada*. Es pública la veneración que un Estado realiza como persona una. Privada es la que manifiesta una persona particular. La pública, respecto al Estado entero, es libre; pero respecto a hombres particulares, no lo es. La privada es, en secreto, libre; ahora bien, a la vista de la multitud, nunca carece de restricciones, ya sea de las leyes o de la opinión de los hombres, lo cual es contrario a la naturaleza de la libertad.

El fin de la veneración entre hombres es el poder. En efecto, cuando un hombre [190] ve a otro venerado, le supone poderoso, y se halla más dispuesto a obedecerle, lo cual hace más grande su poder. Pero Dios no tiene fines: la adoración que le debemos procede de nuestro deber, y está regulada, de

acuerdo con nuestra capacidad, por aquellas reglas de honor que la razón dicta para ser realizadas por el débil con respecto al hombre más potente, con la esperanza de un beneficio o por el temor de un daño, o en agradecimiento por el bien que ya se ha recibido de él.

En cuanto a lo que sabemos respecto a la veneración de Dios, que nos es enseñada por la luz de la naturaleza, comenzaré por referirme a sus atributos. En primer término, es manifiesto que debemos atribuirle *existencia*, porque nadie puede tener voluntad de honrar a quien piensa que no existe.

En segundo lugar, aquellos filósofos que dicen que el mundo o el espíritu del mundo es Dios, hablan indignamente de él, y niegan su existencia. Porque al decir Dios, comprendemos la causa del mundo, y al decir que el mundo es Dios, ello implica afirmar que no existe causa en el mundo, es decir, que no existe Dios.

En tercer lugar, decir que el mundo no fue creado sino que es eterno (considerando que lo eterno no tiene causa), es negar a Dios.

En cuarto lugar, quienes atribuyen (como imaginan) indiferencia a Dios le arrebatan el cuidado de la humanidad, y le privan de su honor, puesto que le sustraen el amor de los hombres y el temor a ellos inspirado, que es la raíz del honor.

En quinto lugar, en aquellas cosas que significan grandeza y poder, decir que es *finito*, no es honorable, ya que no es signo de la voluntad de honrar a Dios atribuirle menos de lo que podemos; y considerarlo finito es menos de lo que podemos, porque a las cosas finitas pueden añadírseles otras más.

Por consiguiente, atribuirle *figura*, no es honrarle, porque toda figura es finita:

Ni decir que concebimos, e imaginamos, o tenemos una *idea* de Él en nuestra mente; porque cualquiera cosa que concibamos es finita:

Ni atribuirle *partes* o *totalidad*, que son, solamente, atributos de cosas finitas:

Ni decir que está en este *lugar* o en aquel; porque cualquiera cosa que se halle en un lugar es limitada y finita:

Ni que se *mueve* o *reposa;* porque ambos atributos le adscriben un lugar:

Ni que existen más dioses que uno; porque ello implica que todos son finitos, ya que infinito no puede haber más que uno:

Ni adscribirle (como no sea metafóricamente, significando no ya la pasión sino el efecto) pasiones que implican agravio, como *arrepentimiento, ira, compasión:* o necesidad, como *apetito, esperanza, deseo;* o una facultad pasiva, porque la pasión es poder limitado por alguna otra cosa.

Por consiguiente, cuando adscribimos a Dios una *voluntad,* no debe comprenderse ésta, a semejanza de lo que ocurre con el hombre, como *apetito racional,* sino como poder mediante el cual efectúa todas las cosas.

Del mismo modo ocurre cuando le atribuímos *vista* y otros actos de los sentidos, como *conocimiento* y *entendimiento,* que en nosotros no es otra cosa sino un tumulto de la mente, suscitado por las cosas externas que ejercen su presión sobre las partes orgánicas del cuerpo. En efecto, no existen tales cosas en Dios, y siendo cosas que dependen de causas naturales, no pueden ser atribuídas a Él. [191]

Quien no atribuya a Dios otra cosa sino lo que está garantizado por la razón natural debe usar o bien atributos negativos, como *infinito, eterno, incomprensible;* o superlativos, como *altísimo, grandísimo* y otros semejantes; o indefinidos como *bueno, justo, santo, creador;* y en tal sentido, como si el hombre no se propusiera declarar lo que Dios es (ya que esto sería circunscribirlo dentro de los límites de nuestra imaginación) sino cuánto lo admiramos, y cuán dispuestos nos hallamos a obedecerle; lo cual es un signo de humildad, y de voluntad de honrarle tanto como podemos. En efecto, no hay sino un nombre para significar nuestra concepción de su naturaleza, y este es: YO SOY; y un solo nombre para su relación con nosotros: que es *Dios,* en el cual está contenido el Padre, el Rey y el Señor.

Respecto a los actos de veneración divina, dice un precepto general de razón, que deben ser signos de la intención de

honrar a Dios; tales son en primer término los *rezos* o *plegarias;* porque no son los escultores, cuando hacen imágenes, quienes se considera que hacen los dioses, sino las gentes que les dirigen sus *plegarias.*

En segundo lugar, la *acción de gracias,* que difiere de la plegaria, en materia de veneración divina, solamente en que las plegarias preceden y la acción de gracias sigue al beneficio; el fin de ambas es reconocer a Dios como autor de todos los beneficios, tanto pasados como futuros.

En tercer lugar, los *dones,* es decir, los *sacrificios* y *obligaciones* que (si son de lo mejor) constituyen signos de honor, porque implican acción de gracias.

En cuarto lugar, *no jurar sino por Dios* es, naturalmente, un signo de honor, porque es una confesión de que sólo Dios conoce el corazón, y que ninguna sagacidad ni fortaleza humana puede proteger a un hombre contra la venganza que Dios descarga sobre el perjuro.

En quinto lugar, es una parte del culto racional hablar de Dios en forma considerada, porque ello implica temor de él; temor que implica una confesión de su poder. De aquí se sigue que el nombre de Dios no debe ser usado con ligereza ni despropósito, porque esto es tanto como usarlo en vano. Y esto no tiene objeto, como no sea por vía de juramento, y por orden del Estado, para afirmar la certeza de los juicios, o entre los Estados, para evitar la guerra. Disputar acerca de la naturaleza de Dios es contrario al honor que se le debe, porque se supone que en este reino natural de Dios no hay otro procedimiento de conocer alguna cosa, sino el de la razón natural, es decir, por los principios de la ciencia natural; y ésta se halla muy lejos de enseñarnos cosa alguna acerca de la naturaleza de Dios, como tampoco puede enseñarnos nada acerca de nuestra propia naturaleza, ni de la naturaleza de la más pequeña criatura viviente. Por tanto, cuando los hombres, aparte de los principios de la razón natural, disputan sobre los atributos de Dios, no hacen otra cosa sino deshonrarle: en efecto, en los atributos que asignamos a Dios, no hemos de considerar el significado de la verdad filosófica, sino el significado de la intención piadosa que consiste en hacerle el

máximo honor de que somos capaces. De la falta de esta consideración procede el gran cúmulo de disputas acerca de la naturaleza de Dios, con las cuales no tendemos a honrarle, sino a honrar nuestro propio talento y capacidad de enseñar; y que no son otra cosa sino vanos y desconsiderados abusos de su santo nombre.

En sexto lugar, en las *plegarias, acciones de gracias, oblaciones* y *sacrificios* hay un dictado de la razón natural: que cada una de ellas sea, en su género, el [192] mejor y más importante de los honores. Por ejemplo, que las plegarias y acciones de gracias se concreten en palabras y frases que no sean repentinas, ni ligeras, ni plebeyas, sino hermosas y bien acordadas, pues de otro modo no hacemos a Dios tanto honor como podemos. He aquí la razón de que los paganos procedieran absurdamente al adorar imágenes, como si fueran dioses. En cambio, al hacerlo en verso y con música, vocal e instrumental, procedían de modo razonable. Así también, los animales que ofrendaban el sacrificio y los objetos que donaban, así como sus actos de culto, estaban llenos de sumisión, y conmemoraban beneficios recibidos, lo cual estaba de acuerdo con la razón, ya que procedía de una intención de honrar a Dios.

En séptimo lugar, la razón no solamente induce a venerar a Dios en secreto, sino también, y especialmente, en público, y a la vista de los hombres, porque sin esto (que en materia de honor es lo más aceptable) se pierde la posibilidad de que otros lo honren.

Por último, la obediencia a sus leyes (es decir, en este caso, a las leyes de naturaleza) es la máxima veneración de todas. En efecto, del mismo modo que la obediencia es más aceptable a Dios que el sacrificio, así también dejar de observar sus mandamientos, es la máxima de las contumelias. Y estas son las leyes de la veneración divina que la razón natural dicta a los hombres particulares.

Ahora bien, si consideramos que un Estado es una persona, debe rendir también a Dios una veneración, la cual se realiza cuando el Estado ordena que sea manifestada públicamente por los hombres privados. Este es el culto público, cuya peculiaridad consiste en ser *uniforme*, ya que las acciones que se

hacen de modo diferente, por hombres distintos no puede decirse que sean actos de pública veneración. Por tanto, cuando se permiten diversas clases de culto, procedentes de las distintas religiones de los particulares, no puede decirse que exista un culto público, ni que el Estado tenga una religión, en absoluto.

Y como las palabras (y, por consiguiente, los atributos de Dios) tienen su significación por convencionalismo y acuerdo entre los hombres, esos atributos deben ser expresivos del honor que los hombres se proponen hacer; y cualquiera cosa que pueda ser realizada por las voluntades de los hombres particulares, donde no existe ley sino razón, puede ser hecha por la voluntad del Estado, por medio de leyes civiles. Y como un Estado no tiene voluntad ni hace otras leyes, sino aquellas que se estatuyen por la voluntad de quien detenta el poder soberano, resulta que aquellos atributos que el soberano ordena, en el culto a Dios, como signos de honor, deben ser tomados y usados como tales, por los particulares, en su culto público.

Pero como no todos los actos son signos por constitución, sino que algunos son naturalmente signos de honor, otros de contumelia, estos últimos (que son aquellos que los hombres se avergüenzan de hacer en presencia de aquellos a quienes reverencian), no pueden instituirse por el poder humano, como parte del culto divino; ni los primeros (tales como los que implican una conducta decorosa, modesta y humilde) pueden ser nunca separados de esa veneración. Pero como existe un infinito número de actos y gestos de naturaleza indiferente, aquellos que el Estado ordena para ser pública y universalmente autorizados, como signos de honor y parte del culto de Dios, deben ser admitidos [193] y usados como tales por los súbditos. Y lo que se dice en la Escritura: *Es mejor obedecer a Dios que a los hombres,* tiene lugar en el reino de Dios por pacto, y no por naturaleza.

Habiéndonos referido así, brevemente, al reino natural de Dios y a sus leyes naturales, quiero añadir solamente a este capítulo una breve declaración de sus castigos naturales. No existe acción humana en esta vida que no sea el comienzo

de una cadena de consecuencias, tan larga, que ninguna providencia humana es lo bastante elevada para dar al hombre una perspectiva del fin. En esta cadena están eslabonados unos con otros los acontecimientos agradables y los desagradables; de tal modo que quien desea hacer alguna cosa placentera queda él mismo obligado a sufrir todas las penas inherentes a ello; estas penas constituyen los castigos naturales de aquellas acciones que son más bien causa de perjuicio que de beneficio. Por añadidura, suele ocurrir que la intemperancia resulta naturalmente castigada con las enfermedades; la precipitación, con el fracaso; la injusticia, con la violencia de los enemigos; el orgullo, con la ruina; la cobardía, con la opresión; el gobierno negligente de los príncipes, con la rebelión; y la rebelión, con la matanza. En efecto, si consideramos que los castigos son consiguientes a la infracción de las leyes, los castigos naturales deben ser, naturalmente, consiguientes al quebrantamiento de las leyes de naturaleza, y por tal causa les siguen como sus efectos naturales, y no arbitrarios.

Basta ya por lo que respecta a la constitución, naturaleza y derecho de los soberanos, y en lo concerniente a los deberes de los súbditos, derivados de los principios de la razón natural. Ahora, considerando cuán diferente es esta doctrina de la que se practica en la mayor parte del mundo, especialmente en estos países occidentales que han recibido sus enseñanzas morales de *Roma* y *Atenas;* y cuánta profundidad de filosofía moral se requiere en quien detenta la administración del poder soberano, estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de *Platón*, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando considero que la ciencia de la justicia natural es la única ciencia necesaria para los soberanos, y para sus principales ministros; y que no es necesario abrumarlos con las Ciencias matemáticas (como *Platón* pretendía) sino darles buenas leyes para estimular a los hombres al estudio de ellas; y que ni *Platón* ni ningún otro filósofo ha establecido y probado de modo suficiente o posible todos los teoremas de doctrina moral, para que los hombres aprendan cómo gobernar y cómo obedecer, yo reco-

bro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, estos escritos míos caerán en manos de un soberano que los examinará por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío claros), sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la enseñanza pública de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica. [195]

TERCERA PARTE
DE UN ESTADO CRISTIANO

CAPITULO XXXII

De los Principios de la POLÍTICA CRISTIANA

He derivado los derechos del poder soberano y el deber de los súbditos, de los principios de la naturaleza, solamente en cuanto la experiencia los ha evidenciado como verdaderos, o los ha establecido el muttuo acuerdo (concerniente al uso de las palabras); es decir, he derivado esos derechos, de la naturaleza del hombre, que nos es conocida por la experiencia, y por definiciones (de aquellas palabras que son esenciales a todo razonamiento político) universalmente convenidas. Ahora bien, en lo que a continuación me propongo tratar, que es la naturaleza y derechos de un ESTADO CRISTIANO, de lo cual dependen gran número de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, la base de mi discurso debe ser no solamente la palabra natural de Dios, sino también la profética.

No obstante, no hemos de renunciar a nuestros sentidos y experiencia, ni (siendo indudable expresión de Dios) a nuestra razón natural. En efecto, son los talentos que ha puesto en nuestras manos para negociar, hasta el retorno de nuestro bendito Salvador, y, por consiguiente, no deben quedar envueltos en el paño de una fe implícita, sino empleados en el logro de la justicia, de la paz y de la verdadera religión. Aunque en la palabra de Dios existan cosas que están por encima de la razón, es decir, que no pueden ser demostradas ni refutadas por ella, nada existe contrario a la razón, y cuando lo parece, el defecto radica o bien en nuestra torpeza de interpretación o en un erróneo raciocinio.

Por consiguiente, cuando alguna cosa escrita allí es demasiado ardua para nuestro examen, debemos proponernos cautivar nuestra inteligencia a las palabras; y no esforzarnos por sustituir una verdad filosófica por medio de la lógica, respecto de aquelos misterios que no son comprensibles si no caen bajo el dominio de ninguna regla de la ciencia natural. Porque ocurre con los misterios de nuestra religión como con las píldoras salutíferas que se emplean en las enfermedades: que cuando se tragan enteras tienen la virtud de curar; pero cuando se paladean, tenemos que arrojarlas, en la mayoría de los casos, sin que produzcan su efecto. [196]

Ahora bien, con el cautiverio de nuestro entendimiento no queremos significar una sumisión de la facultad intelectual a la opinión de ningún otro hombre, sino una voluntad de obediencia, cuando la obediencia es debida. No está en nuestro poder cambiar los sentidos, la memoria, el entendimiento, la razón y la opinión, sino siempre y necesariamente de acuerdo con lo que nos sugieren las cosas que vemos, escuchamos y consideramos; por consiguiente, no son efectos de nuestra voluntad, sino nuestra voluntad misma. Cautivamos nuestro entendimiento y nuestra razón cuando nos abstenemos de la contradicción, y cuando hablamos tal como la legítima autoridad lo ordena; cuando vivimos de acuerdo con ella, lo cual implica, en suma, confianza y fe en quien habla, aunque el entendimiento sea incapaz de tener noción alguna de las palabras enunciadas.

Cuando Dios habla al hombre lo hace o bien inmediatamente o por mediación de otro hombre a quien antes le habló Él mismo, de modo directo. Cómo habla Dios a un hombre de manera inmediata, puede ser bien comprendido por aquel a quien haya hablado de ese modo; pero que eso mismo pueda ser comprendido por otro resulta difícil, cuando no imposible. Porque si un hombre pretende convencerme de que Dios le ha hablado de modo sobrenatural e inmediato, y pongo en duda su aserto, no puedo imaginar fácilmente qué argumento exhibirá para obligarme a creerlo. Evidentemente, si es mi soberano, podrá obligarme a la obediencia, es decir, a no realizar actos o pronunciar palabras en que declare que yo no lo

creo; pero no podrá forzarme a pensar de otro modo que como mi razón me persuada. En cambio, si uno que no tenga sobre mí esa autoridad, pretende una cosa análoga, no podrá exigir de mí ni fe ni obediencia.

En efecto, decir que Dios le ha hablado en la Sagrada Escritura no es decir que Dios le haya hablado inmediatamente, sino por mediación de los Profetas, o de los Apóstoles, o de la Iglesia, tal como habla a todos los demás cristianos. Afirmar que le ha hablado en un sueño, no es más que decir que soñó que Dios le hablaba; esto no tiene fuerza bastante para ganar la fe de ningún hombre que sabe cómo los sueños son, en su mayor parte, actos naturales, y que pueden proceder de anteriores pensamientos; y que sueños como éste no son sino manifestaciones de una alta estima de sí, mismo, de una necia arrogancia, de una falsa idea de la propia bondad de un hombre, o de otra virtud, por la cual piensa que ha merecido el favor de una revelación extraordinaria. Decir que ha visto una visión o escuchado una voz, es decir que ha soñado sin estar dormido o despierto: en tal estado un hombre considera muchas veces, naturalmente, su sueño como una visión, al no darse cuenta de que estaba dormitando. Decir que habla por inspiración sobrenatural es afirmar que siente un ardiente deseo de hablar, o que tiene una firme idea de sí mismo, pero a la cual no podemos otorgar una razón natural y suficiente. Así que aunque la Omnipotencia divina puede hablar a un hombre a través de sueños, visiones, voces e inspiraciones, no obliga a nadie a creer que haya hablado así a quien pretende haberlo escuchado, ya que éste, siendo un hombre, puede errar, y, lo que es más, puede mentir.

¿Cómo puede saber aquél, a quien Dios nunca ha revelado su voluntad de modo inmediato (salvo por conducto de la razón natural), cuándo ha de obedecer o no obedecer sus palabras, manifestadas por alguien que dice ser un profeta? De los cuatrocientos profetas a quienes el rey de *Israel* pidió consejo, respecto a [197] la guerra que hacía contra *Ramoth Gilead*, sólo *Miqueas* era verdadero. El profeta que fue enviado para profetizar contra el altar erigido por *Jeroboam*, aunque era un verdadero profeta, y mediante los milagros

hechos en su presencia evidenció que había sido enviado por Dios, fue engañado por otro profeta viejo que, le persuadió de que comiera y bebiera con él, como si fuera un mandato hecho por boca de Dios. Si un profeta engaña a otro, ¿qué certidumbre puede existir de conocer la voluntad de Dios, por otro conducto que el de la razón? A ello contesto, basándome en la Sagrada Escritura, que existen dos indicios que reunidos, y no cada uno por su parte, pueden permitirnos conocer cuándo un profeta es verdadero. Uno es la realización de milagros; otro, que no enseñe religión distinta de la ya establecida. Por separado, digo, ninguno de los dos es suficiente. *Si un profeta se alza entre vosotros, o un soñador de sueños, y pretende realizar un milagro, y el milagro acaece; si dice: Sigamos a dioses ajenos, que no has conocido, no debes escucharle, etc. Pero semejante profeta y soñador de sueños ha de ser muerto, porque os habló rebelándose contra Dios nuestro Señor.* En estas palabras deben observarse dos cosas: primera, que Dios no quiere que los milagros sirvan solamente como argumento para probar la vocación de los profetas, sino (como se afirma en el tercer versículo) como un experimento de la constancia de nuestra adhesión a Él. En efecto, las obras de los hechiceros *egipcios*, aunque no tan excelsas como las de *Moisés*, eran verdaderos milagros. En segundo lugar, que por muy grande que el milagro sea, si trata de suscitar la revuelta contra el rey, o contra quien gobierna con autoridad suya, quien realiza semejante milagro no debe ser considerado de otro modo sino como enviado para juzgar nuestra adhesión. En efecto las palabras, *Rebelado* contra Dios nuestro Señor, son equivalentes en este lugar a *Rebelado* contra nuestro rey. En efecto, ellos habían hecho de Dios su rey, por pacto realizado al pie del monte *Sinaí;* Dios los gobernó por *Moisés* solamente, ya que sólo éste habló con Dios, y de tiempo en tiempo declaró al pueblo los mandamientos divinos. Del mismo modo, después de que Jesucristo, nuestro Salvador, hizo que sus discípulos le reconocieran como el *Mesías* (es decir, como ungido por Dios, a quien la nación de los judíos esperó día tras día como su rey, pero lo rehusó cuando vino) no dejó de advertirles acerca del peligro de los milagros. *Se levantarán* (dijo) *Cristos y falsos profetas, y obrarán grandes maravillas y milagros,*

incluso para seducir (si fuera posible) a los más selectos. De ello se infiere que los falsos profetas tienen, a veces, el poder de hacer milagros; sin embargo, no debemos tomar su doctrina como palabra de Dios. San *Pablo* dice, además, a los *Gálatas* que si *él mismo, o un ángel del cielo les predica otro Evangelio que el que él ha predicado, anatematizado sea.* Según este Evangelio, Cristo era el rey; así que, como consecuencia de estas palabras, toda predicación contra el poder del rey reconocido, es anatematizado por San *Pablo.* En efecto, su discurso se dirige a aquellos que por su predicación habían recibido a Jesús como Cristo, es decir, como Rey de los judíos.

Y como los milagros sin la predicación de la doctrina que Dios ha establecido, son un argumento insuficiente de la inmediata revelación, así lo es también la predicación de la verdadera doctrina sin la realización de milagros. En efecto, [198] si un hombre que no enseña falsas doctrinas pretendiera ser un profeta sin realizar ningún milagro, no debe, en modo alguno, ser atendido en su pretensión, como es evidente por *Dt.*, 18, *vers.* 21, 22. *Y si dijeres en tu corazón: Cómo sabremos que la palabra* (del profeta) *no es la que el Señor ha expresado. Cuando el profeta hablare en nombre del Señor, y no fuere tal cosa, ésta es la palabra que el Señor no ha hablado, sino que el profeta la ha expresado con soberbia, de su propio corazón: no le temas.* Pero alguien puede preguntar, a su vez: cuando el profeta ha predicho una cosa ¿cómo sabremos si pasará o no? Porque él puede predecir que sucederá una cosa después de transcurrido un cierto y prolongado tiempo, más largo que la vida del hombre; o que ocurrirá un tiempo u otro, indefinidamente; en este caso la señal profética es inútil, y, por consiguiente, los milagros que nos obligan a creer en un profeta deben ser confirmados por un acontecimiento inmediato o diferido por un tiempo no muy largo. Así, es manifiesto que la enseñanza de la religión que Dios ha establecido, y la exhibición de un milagro presente, reunidas, son las únicas señales por las cuales la Escritura tendría un verdadero profeta; es decir, las únicas señales por las cuales habría de reconocerse una revelación inmediata; ninguna de ellas, aisladamente considerada, puede obligar a otro hombre a prestar atención a lo que aquél dice.

Por tanto, si tenemos en cuenta que ahora ya no se producen milagros, no quedará ningún signo por el cual se reconozca la pretendida revelación o las inspiraciones de un hombre particular; ni existirá obligación de prestar oídos a una doctrina, más allá de lo que está de acuerdo con la Sagrada Escritura, que desde los tiempos de nuestro Salvador reemplaza y recompensa suficientemente la necesidad de cualquier otra profecía; de lo cual, por interpretación juiciosa y docta, y por minucioso raciocinio, pueden deducirse fácilmente todas las reglas y preceptos necesarios para el conocimiento de nuestros deberes frente a Dios y a los hombres, sin fanatismo ni inspiración sobrenatural. Y es esta Escritura la que tomaré como principio de mi discurso, respecto a los derechos de quienes son, sobre la tierra, los supremos gobernantes de los Estados cristianos; y del deber de los súbditos cristianos con respecto a su soberano. A este fin, en el capítulo siguiente me ocuparé de los libros, autores, propósito y autoridad de la Biblia. [199]

CAPITULO XXXIII

Del NÚMERO, ANTIGÜEDAD, ALCANCE, AUTORIDAD *e* INTÉRPRETES *de los Libros de la Sagrada Escritura*

Por libros de la SAGRADA ESCRITURA comprendemos aquellos que deben ser el canon, es decir, las reglas de la vida cristiana. Y como todas las reglas de vida que los hombres, en conciencia, están obligados a observar, son leyes, la cuestión de la Escritura implica lo que es ley en toda la cristiandad, tanto en el orden natural como en el civil. En efecto, aunque no esté determinado en la Escritura qué leyes deben instituir los soberanos en sus propios dominios, se determina, en cambio, qué leyes no deben establecer. Advirtiendo, como ya he probado, que los soberanos en sus propios dominios son los únicos legisladores, tales libros solamente son canónicos, es decir, sólo son leyes en aquellas naciones donde están establecidas como tales por la autoridad soberana. Ciertamente Dios es el soberano de todos los soberanos, y, por consiguiente, cuando habla a un súbdito, tiene que ser obedecido, cualquier cosa que un potentado terrenal disponga en contrario. Pero la cuestión no es de obediencia a Dios, sino de *cuándo* y *qué* dijo Dios, cosa que los súbditos que no tienen revelación sobrenatural no pueden saber, sino por esa natural razón que les induce, para obtener la paz y la justicia, a obedecer la autoridad de diversos Estados, es decir, de sus soberanos legítimos. De acuerdo con esta obligación yo no puedo reconocer como Sagrada Escritura otros libros del Viejo Testamento, sino aquellos que la autoridad de la iglesia de *Inglaterra* ha ordenado que sean reconocidos como tales. Qué libros sean éstos, es suficientemente conocido, sin necesidad de enumerarlos aquí; son los mismos que fueron reconocidos por San *Jerónimo,* quien consideró como *apócrifo* el resto, particularmente la *Sabiduría de Salomón,* el *Eclesiastés, Judith, Tobías,* el primero y el segundo de los *Macabeos* (aunque había visto

el primero en *hebreo*) y el tercero y cuarto de *Esdras*. De los canónicos, *Josefo*, un judío docto, que escribió en tiempos del emperador *Domiciano*, calculaba *veintidós*, haciendo concordar el número con el de las letras del alfabeto *hebreo*. San *Jerónimo* hace lo mismo, aunque los enumera de manera distinta. En efecto, *Josefo* incluye *cinco* libros de *Moisés*, *trece* de los *Profetas* que escribieron la historia de su propio tiempo (posteriormente veremos cómo coinciden con los escritos de los Profetas contenidos en la Biblia), y cuatro de himnos y preceptos morales. En cambio, San *Jerónimo* cuenta *cinco* libros de *Moisés*, *ocho* de los Profetas y *nueve* de otras escrituras santas, que denomina *Hagiógrafos*. Los *Septuaginta*, que eran setenta hombres doctos de los *judíos*, enviados por *Tolomeo*, rey de *Egipto*, para traducir la ley *judía*, del *hebreo* al *griego*, no nos han [200] dejado como Sagrada Escritura otra cosa en lengua griega sino la reconocida por la iglesia de *Inglaterra*.

En cuanto a los libros del Nuevo Testamento, son igualmente reconocidos como cánones por todas las iglesias griegas, y por todas las sectas de cristianos que admiten algunos libros como canónicos.

Quiénes fueron los autores originales de los distintos libros de la Sagrada Escritura, no se ha evidenciado por ningún testimonio suficiente de otra historia (lo cual constituye la única prueba en materia de hecho), ni puede serlo por ningún argumento de razón natural, puesto que la razón sólo sirve para evidenciar la verdad (no del hecho, sino) de la consecuencia. Por tanto, la luz que debe guiarnos en esta cuestión, es la que derraman sobre nosotros los libros mismos. Y esta luz, aunque no nos muestre el escritor de cada libro, no es poco útil para darnos a conocer la época en que fueron escritos.

En primer lugar, por lo que respecta al *Pentateuco*, no hay argumento suficiente de que sus libros fueran escritos por *Moisés*, aunque se llaman los cinco libros de *Moisés*. Lo mismo ocurre con el libro de *Josué*, el libro de los *Jueces*, el libro de *Ruth* y los libros de los *Reyes*, lo cual no es argumento suficiente para probar que fueron escritos por *Josué*, por los *Jueces*, por *Ruth* y por los *Reyes*. En efecto, en los títulos

de los libros se señala el tema con tanta frecuencia como el escritor. La *Historia de Livio* denota al escritor; pero la *Historia de Scandenberg* se denomina así por el tema desarrollado. Leemos en el último capítulo del *Deuteronomio, ver.* 6, respecto al sepulcro de *Moisés*, que *nadie sabe dónde está el sepulcro, hasta hoy*, es decir, en la época en que tales palabras fueron escritas. Es, por consiguiente, manifiesto que estas palabras fueron escritas después de su inhumación, porque sería interpretación extraña afirmar que *Moisés*, refiriéndose a su propio sepulcro (aunque por profecía), dijera que no se encontraba en aquel tiempo, cuando vivía aún. Ahora bien, acaso pueda alegarse que sólo el último capítulo, y no todo el *Pentateuco*, fue escrito por algún otro hombre, pero no el resto. Consideremos, por consiguiente, lo que encontramos en el libro del *Génesis, cap.* 12 *ver.* 6: Y *pasó* Abraham *por aquella tierra hasta el lugar de* Sichen, *en la llanura de* Moreh, *y el* Cananeo *estaba entonces en la tierra*: éstas deben, ser necesariamente, las palabras de alguno que escribía cuando el *Cananeo* no estaba ya en el país; por consiguiente, no son palabras de *Moisés*, que murió antes de que el *Cananeo* llegase. Del mismo modo en *Números*, 21, *ver.* 14, el escritor cita otro libro aun más antiguo, titulado el *Libro de las guerras del Señor*, en el que se registraban las hazañas de *Moisés*, en el Mar Rojo y en el puente de *Arnon*. Queda, por tanto, suficientemente evidenciado, que los cinco libros de *Moisés* fueron escritos después de su tiempo, aunque no sea manifiesto qué tiempo después.

Ahora bien, aunque *Moisés* no compiló enteramente dichos libros, ni en la forma que los tenemos, escribió todo aquello que allí se dice haber escrito; por ejemplo, el volumen, de la ley, que se contiene, al parecer, en el 11 del *Deuteronomio*, y en los siguientes capítulos hasta el 27, que se ordenó también escribir en piedras, a su entrada en el país de *Canaán*. Y esto lo escribió Moisés mismo, entregándolo a los sacerdotes y ancianos de *Israel*, para ser [201] leído cada séptimo año a *Israel* entero, en su asamblea de la fiesta del Tabernáculo. Y esta es la ley que Dios ordenó que sus Reyes (cuando establecieran esta forma de gobierno) hicieran copiar por los

sacerdotes y levitas; y que *Moisés* ordenó a los sacerdotes y levitas que colocaran junto al arca; y la misma que habiendo sido perdida, fue encontrada mucho tiempo después por *Hilkiah*, y enviada al rey *Josías*, que haciéndola leer al pueblo, renovó el pacto entre Dios y él.

Que el libro de *Josué* fue también escrito mucho tiempo después de *Josué*, puede inferirse de varios pasajes del libro mismo. *Josué* había colocado doce piedras en el centro del *Jordán*, como monumento de su paso; de ellas decía el escritor lo siguiente: *Allí han estado hasta hoy;* porque *hasta hoy* es una frase que significa tiempo pasado, más allá de la memoria del hombre. Del mismo modo, después de decir del Señor que libró al pueblo del oprobio de Egipto, el escritor dice: *El lugar se llamó* Gilgal, *hasta hoy;* decir esto en tiempo de *Josué* hubiera sido impropio. Así también, el nombre del valle de *Achor*, por la perturbación que *Achan* causó en el campo, se conservó *hasta hoy*, dice el escritor; lo cual necesariamente debió ser escrito, por tanto, mucho tiempo después de *Josué*. Argumentos de este género existen otros muchos, como *Josué*, 8, 29; 13, 13; 14, 14; 15, 63.

Otro tanto se evidencia con argumentos análogos del libro de los *Jueces, caps.* 1, 21, 26; 6, 24; 10, 4; 15, 19; 17, 6, y *Ruth*, 1, 1, pero especialmente de *Jueces*, 18, 30, donde se dice que *Jonatán* y sus hijos eran sacerdotes de la tribu de Dam, hasta el día del cautiverio del país.

Que los libros de *Samuel* fueron también escritos después de su época, se prueba por análogos argumentos, 1 *Sam.*, 5, 5; 7, 13, 15; 27, 6 y 30, 25, donde después de que *David* adjudicó la misma participación en los despojos a quienes guardaban las municiones con las cuales lucharon dice el escritor: *Hizo de ello un estatuto y una ordenanza para* Israel, *hasta hoy*. A su vez cuando *David* disgustado porque el Señor había dado muerte a *Uzah*, por haber extendido su mano para sostener el arca) llamó a ese lugar *Pérez-Uzzah*, el escritor dice que así se ha llamado hasta hoy; por consiguiente, el tiempo en que fue escrito dicho libro debió ser muy posterior al tiempo del hecho; es decir, hubo de escribirse mucho tiempo después de *David*.

En cuanto a los dos libros de los *Reyes*, y los dos libros de las *Crónicas*, los lugares que mencionan tales monumentos, como dice el escritor, permanecieron allí hasta sus propios días; tal ocurre con 1 *Reyes*, 9, 13; 9, 21; 10, 12; 12, 19; 2 *Reyes*, 2, 22; 8, 22; 10, 27; 14, 7; 16, 6; 17, 23; 17, 34; 17, 41; *Cr.*, 4, 41; 5, 26. Es argumento suficiente que fueron escritos después del cautiverio de *Babilonia*, y que la historia de ello continuó hasta ese tiempo. En efecto, los hechos registrados son siempre más antiguos que los registros, y mucho más antiguos que los libros que hacen mención y referencia de los registros mismos, puesto que estos libros, en diversos lugares, refieren al lector a las Crónicas de los reyes de *Judá*, a las Crónicas de los reyes de *Israel*, a los libros del profeta *Samuel*, del profeta *Natán*, del profeta *Haggeo*; a la visión de *Jehdo*, a los libros del profeta *Servías*, y del profeta *Addo*. [202].

Los libros de *Esdras* y *Nehemías* fueron escritos ciertamente después de su vuelta del cautiverio, puesto que en ellos se hace alusión a su retorno, a la reedificación de los muros y casas de *Jerusalem*, a la renovación del pacto y a las ordenanzas de su policía.

La historia de la reina *Esther* es del tiempo de este cautiverio, y por consiguiente su autor debió ser de la misma época o posterior a ella.

El libro de *Job* no presenta señal alguna del tiempo en que fue escrito; y aunque aparece suficientemente evidenciado (*Ezequiel*, 14, 14; y *Jacobo*, 5, 11) que no era una persona fantástica, el libro mismo no parece ser una historia sino un tratado concerniente a una cuestión muy discutida en pasados tiempos; la relativa a *por qué los hombres malvados prosperan con frecuencia en este mundo y los hombres buenos quedan afligidos*. Y ello es tanto más probable cuanto que desde el principio hasta el tercer versículo del tercer capítulo, donde comienza la lamentación de *Job* el *hebreo* (como testimonia San *Jerónimo*) es en prosa, y a partir de allí hasta el sexto versículo del último capítulo está en versos exámetros, y el resto de este capítulo nuevamente en prosa. Así que la disputa es toda en verso y la prosa sólo se ha añadido como un

prefacio al principio, y un epílogo al final. Ahora bien, el verso no es un estilo usual de quienes se hallan afligidos por una gran pena como *Job*, o de quienes acuden a consolarles como sus amigos; si bien ello es frecuente en filosofía, y particularmente en filosofía moral.

Los *Salmos* fueron escritos en su mayor parte por *David* para uso de los cantores. A esto se añadieron algunos cánticos de *Moisés* y de otros santos varones, y algunos de ellos después de la vuelta del cautiverio, como el 137 y el 126, siendo evidente que el *Salterio* fue compilado y puesto en la forma que ahora tiene después del retorno de los judíos de *Babilonia*.

Siendo los Proverbios una colección de sabias y divinas sentencias, en parte de *Salomón*, en parte de *Agud*, el hijo de *Jakeh*, y en parte de la madre del rey *Lemuel*, no se puede pensar con probabilidad que hayan sido recopilados por *Salomón* mejor que por *Agud* o por la madre de *Lemuel*; por lo que si bien las sentencias son suyas, la colección o compilación de ellas en un libro fue la obra de algunos hombres bondadosos que vivieron después de él.

Los libros del *Eclesiastés* y de los *Cantares* nada tienen que no sea de *Salomón*, salvo los títulos e inscripciones. En efecto, *Las palabras del predicador*, el hijo de *David*, rey de *Jerusalem*, y el *Cantar de los Cantares*, que es de *Salomón*, parecen haber sido hechos con propósito de distinción, cuando los libros de la Escritura fueron reunidos en un cuerpo legal, con objeto de que no sólo pudiera subsistir la doctrina, sino también los autores.

De los profetas los más antiguos son *Sofonías*, *Jonás*, *Amós*, *Oseas*, *Isaías* y *Miqueas*, que vivieron en tiempos de *Amacías* y *Azarías*, de otro modo *Osías*, reyes de *Judá*. Pero el libro de *Jonás* no es propiamente un relato de su profecía (porque ésta se halla contenida en unas pocas palabras: *Cuarenta días y* Nínive *será destruída*) sino una historia o narración de su perversidad y de su rebelión contra los mandamientos divinos, de manera que existe poca probabilidad de que fuera el autor, siendo, como es, el sujeto de ello. En cambio, el libro de *Amós* es su profecía. [203]

Jeremías, Abdías, Nahum y *Abacuc* profetizaron en tiempos de *Josías.*

Ezequiel, Daniel, Ageo y *Zacarías,* en el cautiverio.

Cuándo profetizaron *Joel* y *Malaquías,* no se evidencia por sus escritos; pero teniendo en cuenta las inscripciones y títulos de sus libros es bastante manifiesto que la totalidad de los escritores del Antiguo Testamento fue establecida en la forma que conocemos, después del retorno de los *judíos* de su cautiverio en *Babilonia,* y antes de la época de *Ptolomeo Filadelfo,* que lo hizo traducir al *griego* por setenta hombres, enviados por él desde *Judea,* con tal propósito. Y si hemos de creer en este punto los libros de los *Apócrifos* (que nos son recomendados por la Iglesia, aunque no en lo canónico, sino como libros provechosos para nuestra instrucción) la Escritura fue establecida en la forma que conocemos por *Esdras,* tal como resulta de lo que él mismo dice en el libro segundo, cap. 14, versículos 21, 22, etc., cuando hablando de Dios dice así: *Tu ley ha sido quemada; por consiguiente, ningún hombre conoce las cosas que tú has hecho o las obras que se han de comenzar. Pero si yo encuentro gracia ante ti, envíame el Espíritu Santo, y escribiré todo cuanto se ha hecho en el mundo desde el principio, que estaba escrito en tu ley, para que los hombres puedan encontrar tu senda, y para que los que quieran vivir en los últimos días puedan vivir.* Y en el versículo 45: *Y ocurrió que cuando fueron cumplidos los cuarenta días, habló el Altísimo diciendo: Lo primero que tú has escrito, publícalo abiertamente, para que el digno y el indigno puedan leerlo; pero toma los sesenta últimos, para que puedas entregarlo solamente a aquellos que sean sabios entre el pueblo.* Y esto bastará por lo que respecta al tiempo en que fueron escritos los libros del Antiguo Testamento.

Todos los escritores del Nuevo Testamento vivieron menos de una generación después de la Ascensión de Cristo, y todos habían visto a nuestro Salvador o habían sido sus discípulos, excepto San *Pablo* y San *Lucas;* por consiguiente, lo que se escribió por ellos es tan antiguo como la época de los Apóstoles. Ahora bien, la época en que los libros del Nuevo Testamento fueron recibidos y reconocidos por la Iglesia co-

mo escritos suyos, no es tan remota. En efecto, mientras que los libros del Antiguo Testamento han derivado de una época no muy anterior a la de *Esdras*, quien bajo la dirección del Espíritu de Dios los restituyó, cuando estaban perdidos, los del Nuevo Testamento, cuyas copias no eran muchas, ni podían fácilmente estar en manos de una persona privada, no pueden pertenecer a un tiempo más remoto que aquel en que los gobernantes de la Iglesia, reunidos, los aprobaron y recomendaron a nosotros como escritos de aquellos Apóstoles y Discípulos, bajo cuyos nombres se conocen. La primera enumeración de todos los libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, aparece en los Cánones de los Apóstoles, que se suponen recopilados por *Clemente*, primer obispo de *Roma* después de San *Pedro*. Pero como esto no pasa de ser una suposición, que algunos ponen en duda, el Concilio de *Laodicea* es el primero que según sabemos recomendó la Biblia a las diez iglesias cristianas, como escritos de los Profetas y Apóstoles: este Concilio se celebró en el año 364 después de Jesucristo. Y aunque en aquel tiempo la ambición había prevalecido tanto entre los grandes doctores de la Iglesia que [204] ya no estimaban a los emperadores, aun siendo cristianos, como pastores de su pueblo, sino como ovejas; y a los emperadores que no eran cristianos, sino como lobos; y pretendían comunicar su doctrina no por vía de consejo e información, como predicadores, sino a manera de leyes, como gobernadores absolutos; y aunque, por otra parte, tales fraudes tendieran a hacer al pueblo más obediente a la doctrina cristiana, y más piadoso, estoy persuadido de que no por ello falsificaron las Escrituras, aunque las copias de los libros del Nuevo Testamento se hallaban sólo en manos de los eclesiásticos; en efecto, si hubieran tenido intención de proceder así, los hubieran hecho más favorables a su poder sobre los príncipes cristianos y la soberanía civil, de lo que lo son. Y por consiguiente, no veo razón alguna para dudar de que el Antiguo y el Nuevo Testamento, tal como ahora los tenemos, sean los verdaderos relatos de los hechos y dichos de los Profetas y los Apóstoles. Y así, acaso, algunos de los libros que se denominan apócrifos y se mantienen fuera del canon, no es por disconformidad de la doctrina con el resto, sino sólo porque no se encontraban

en el *hebreo*. En efecto, después de la conquista de Asia por Alejandro Magno, existían pocos judíos cultos que no manejaran a la perfección la lengua griega. Los setenta intérpretes que tradujeron la Biblia al griego eran hebreos, todos ellos; y ahí tenemos las obras de *Filo* y de *Josefo*, judíos ambos, escritas por ellos elocuentemente en griego. Ahora bien, no es el escrito, sino la autoridad de la Iglesia lo que hace canónico un libro. Y aunque estos libros fueron escritos por diversos hombres, es manifiesto que todos los escritores estuvieron imbuídos por el mismo espíritu en cuanto que persiguen un mismo fin, que no es sino el de la conservación de los derechos del reino de Dios, *Padre*, *Hijo* y *Espíritu Santo*. El libro del *Génesis* deriva la genealogía del pueblo de Dios, desde la creación del mundo hasta la marcha a Egipto; los otros cuatro libros de *Moisés* contienen la elección de Dios como rey suyo, y del establecimiento de leyes para su gobierno. Los libros de *Josué*, *Jueces*, *Ruth* y *Samuel*, en tiempos de *Saúl*, describen los actos del pueblo de Dios, hasta que rompió el yugo de los dioses y reclamaron un rey, a la manera de las naciones vecinas suyas. El resto de la historia del Antiguo Testamento nos presenta la sucesión de la rama de *David*, hasta el cautiverio, de cuya línea había de brotar el restaurador del reino de Dios, precisamente nuestro bendito Salvador, el *Hijo de Dios*, cuya venida fue predicha en los libros de los Profetas, después de lo cual los Evangelistas describieron su vida y sus actos y su reclamación del reino mientras vivió sobre la tierra; por último, las Actas y Epístolas de los Apóstoles describen la venida de Dios como *Espíritu Santo*, y la autoridad que les transfirió a ellos y a sus sucesores para la dirección de los judíos y para la conversión de los gentiles. En suma, las historias y profecías del Antiguo Testamento y los Evangelios del Nuevo Testamento tienen, todos ellos, el mismo fin: convertir los hombres a la obediencia de Dios; 1. en *Moisés* y los sacerdotes; 2. en *Cristo* hombre, y 3. en los *Apóstoles* y sucesores suyos, investidos con poder apostólico. Estos tres grupos representan en distintos tiempos la persona de Dios; *Moisés* y sus sucesores los sumos sacerdotes y reyes de *Judá* en el [205] Antiguo Testamento; *Cristo* mismo en la época en que vivió sobre la tierra, y los *Apóstoles*

y sus sucesores desde el día de Pentecostés (en que el Espíritu Santo descendió sobre ellos), hasta el presente.

Es una cuestión muy disputada entre las diversas sectas de la religión cristiana, la siguiente: *De dónde derivan su autoridad las Escrituras;* esta cuestión se plantea a veces en otros términos, como por ejemplo: *Cómo sabremos que se trata de la palabra de Dios, o por qué creemos que es así.* La dificultad de resolver este problema depende principalmente de la impropiedad de las palabras en que la cuestión misma está planteada. En efecto, se cree por doquier que el primer y original autor de las Escrituras es Dios; pero la cuestión discutida no es ésta. Por otra parte, es manifiesto que nadie puede saber que son palabras de Dios (aunque todos los verdaderos cristianos lo crean), sino aquellos a quienes Dios mismo lo ha revelado de modo sobrenatural; pero la cuestión no se orienta correctamente a base de nuestro *conocimiento* de ella. Por último, cuando la cuestión se propone como cosa referente a nuestra fe, y a que unos lo creen por una razón y otros por otras, no cabe dar una respuesta general a todos ellos. La cuestión correctamente planteada es ésta: *En virtud de qué autoridad son convertidas en ley.*

En cuanto que no difieren de las leyes de naturaleza, no existe duda alguna, de que son la ley de Dios y llevan su autoridad en ellas, resultando legibles para todos los hombres que tienen uso de la razón natural. Pero esto no es otra autoridad sino la de cualquiera otra doctrina moral, de acuerdo con la razón; cuyos dictados constituyen leyes que no han sido *hechas,* sino que son *eternas.*

Si han sido instituídas como ley por Dios mismo son de la naturaleza de las leyes escritas, las cuales son leyes solamente para aquellos a quienes Dios las ha comunicado suficientemente, ya que nadie puede excusarse a sí mismo diciendo que no sabía que eran suyas.

Por consiguiente, aquel a quien Dios no ha revelado sobrenaturalmente que son suyas, ni que quienes las promulgaron fueron enviados por Él, no está obligado a obedecerlas por ninguna autoridad sino en virtud de aquella cuyos mandatos tienen ya fuerza de ley; es decir, por alguna otra autoridad

que la del Estado, que radica en el soberano que tiene de modo exclusivo el poder legislativo. Por otra parte, si no hay una autoridad legislativa del Estado que les dé fuerza de ley, debe existir otra autoridad, derivada de Dios, privada o pública; si es privada, obliga solamente a aquel a quien en particular Dios se complació en revelarla. En efecto, si cada hombre estuviera obligado a tomar como ley de Dios lo que los hombres que pretenden tener una inspiración o revelación privada, traten de imponerles (entre ellos cierto número de hombres que por orgullo o ignorancia toman sus propios sueños, fantasías extravagantes y locuras como testimonios del espíritu de Dios, o en su ambición presumen poseer, falsamente, tales divinos testimonios, en contradicción con su propia conciencia) sería imposible que ninguna ley divina fuera reconocida. Si es pública, es la autoridad del Estado o de la Iglesia. Pero si la Iglesia es una persona, coincide con el Estado de [206] los cristianos, que se llama Estado, porque está constituído por los hombres unidos en una persona, la de su soberano; e Iglesia porque está constituída por los cristianos unidos en un soberano cristiano. Ahora bien, si la Iglesia no es una persona, entonces no tiene autoridad alguna, y no puede mandar ni realizar acción de ningún género, ni es capaz de tener poder alguno o derecho a ninguna cosa, ni tiene voluntad, razón ni voz, porque todas esas cualidades son personales. Ahora bien, si el número entero de los cristianos no está contenido en un Estado, no forma una sola persona, ni existe una Iglesia universal que tenga ninguna autoridad sobre ellos; por consiguiente, las Escrituras no se convierten en leyes por la Iglesia universal. Si existe un Esta do, entonces todos los monarcas cristianos y Estados son per sonas privadas, sujetas a ser juzgadas, depuestas y castigadas por un soberano universal de toda la cristiandad. Así que la cuestión de la autoridad de las Escrituras se reduce a ésta: *O bien los reyes cristianos y las asambleas soberanas en los Estados cristianos son absolutas en sus propios territorios, inmediatamente por debajo de Dios, o están sujetas a un vicario de Cristo, constituído sobre la Iglesia universal, para ser juzgados, condenados, depuestos y ejecutados, tal como lo considere oportuno o necesario para el bien común.*

Esta cuestión no puede ser resuelta sin una consideración más particular del reino de Dios, a base de lo cual juzgaremos de la autoridad de interpretar la Escritura. En efecto, quien tiene un poder legítimo sobre una escritura para convertirla en ley, tiene, también, el poder de aprobar o desaprobar la interpretación de la misma. [207]

CAPITULO XXXIV

Del Significado de ESPÍRITU, ÁNGEL *e* INSPIRACIÓN *en los Libros de la Sagrada Escritura*

Si consideramos que el fundamento de todo verdadero raciocinio es el significado constante de las palabras, que en la doctrina siguiente no depende (como en la ciencia natural) de la voluntad del escritor ni (como en la conversación corriente) del uso vulgar, sino del sentido que tienen en la Escritura, necesito, antes de seguir adelante, determinar, partiendo de la Biblia, el significado de aquellas palabras que por su ambigüedad pueden hacer oscuro o discutible lo que trato de inferir de ellas. Comenzaré con las palabras CUERPO y ESPÍRITU, que en el lenguaje de las Escuelas se denominan *sustancias corpóreas* e *incorpóreas.*

La palabra *cuerpo*, en su acepción más general, significa aquello que llena u ocupa un determinado espacio o lugar imaginado, y que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos *Universo.* En efecto, siendo el *Universo* un agregado de todos los cuerpos, no existe tampoco una parte real del mismo que no se cuerpo, ni hay cosa alguna que propiamente sea un cuerpo, que no sea, además, parte de ese agregado de todos los cuerpos que es el Universo. Como los cuerpos están sujetos a cambio, es decir, a la variedad de apariencia con respecto a los sentidos de las criaturas vivas, ese cuerpo se denomina también *sustancia,* esto es, *sujeto* a varios accidentes; unas veces el cuerpo está en movimiento, otras en reposo; en unos casos aparece a nuestros sentidos como caliente, otras como frío; unas veces tiene un color, olor, gusto o sonido; otras veces, otro. Esta diversidad de apariencia (producida por la diversidad de actuación de los cuerpos sobre los órganos de nuestros sentidos) la atribuímos a las alteraciones de los cuerpos actuantes, y la denominamos *accidentes* de estos cuerpos. Según esta acepción de

la palabra, *sustancia* y *cuerpo* significan la misma cosa, y, por consiguiente, la frase *sustancia incorpórea* se integra con palabras que, reunidas, se destruyen una a otra, como si uno dijera un *cuerpo incorpóreo*.

Ahora bien, en la acepción usual, entre las gentes vulgares, no todo el Universo se denomina cuerpo, sino sólo aquellas partes del cuerpo que por el sentido del tacto advertimos, que resisten a su fuerza; o por el sentido de la vista, que impiden una visión más lejana. Así, en el lenguaje común de las gentes, el *aire* o las *sustancias aéreas* no suelen ser considerados como cuerpos, sino que (en cuanto los hombres son sensibles a sus efectos) se denominan *viento, hálito* o (como todo ello era llamado *spiritus* por los latinos) *espíritus;* tal ocurre cuando a la sustancia aérea que en el cuerpo de una criatura viva le presta vida y movimiento se denomina *espíritu vital* y *animal*. Ahora bien, en cuanto a los ídolos del cerebro que nos presentan cuerpos donde no existen, como en un espejo, en un sueño, o en un [208] cerebro destemplado en estado de vigilia, no son nada (como el Apóstol dice generalmente de todos los ídolos); nada en absoluto, digo, que exista donde parece existir; aun en el cerebro mismo, no son nada sino tumulto, que procede o bien de la acción de los objetos o de la agitación desordenada de los órganos de nuestros sentidos. Y los hombres que se emplean en cosas distintas de la averiguación de las causas, no conocen de esos espíritus lo que consideran como tales, y fácilmente pueden ser persuadidos, por aquellos cuyo conocimiento tanto reverencian, a llamarlos *cuerpos,* en algunos casos, pensando que están hechos de un aire compacto por un poder sobrenatural, puesto que la vista los juzga corpóreos; y en otros, a llamarlos *espíritus,* porque el sentido del tacto nada discierne, en el lugar donde aparecen, que resista a sus dedos. Así que el verdadero significado de *espíritu,* en el lenguaje común, o bien es un cuerpo sutil, flúido e invisible, o una aparición, u otro ídolo o fantasma de la imaginación. Existen, en cambio, numerosas significaciones metafóricas, porque a veces se toma como una disposición o inclinación de la mente, como cuando, al referirnos a la propensión a controlar las afirmaciones de otros hombres, hablamos de un *espíritu de contradicción;* al aludir a una *dis-*

posición a la impureza, de un *espíritu impuro*; o a la *perversión*, de un *espíritu perverso*; o a la *tosquedad*, de un *espíritu tosco*; o a la *inclinación a lo divino* y al *servicio de Dios*, de un *espíritu de Dios*; otras veces, se considera como una actitud eminente, o una pasión extraordinaria, o una enfermedad mental, como cuando una *gran sabiduría* se denomina *espíritu de sabiduría*; y cuando de los *locos* se dice que están *poseídos por un espíritu*.

Otra significación de *espíritu*, no la encuentro; y si ninguna de ellas puede satisfacer el sentido de esta palabra en la Escritura, el pasaje en cuestión no es accesible a la comprensión humana, y nuestra fe, en ese caso, no consiste en nuestra opinión, sino en nuestra sumisión; como en todos los lugares se dice de Dios que es un *espíritu*, o en aquellos otros en que con la frase *espíritu de Dios* se significa a Dios mismo. En efecto, la naturaleza de Dios es incomprensible, es decir, que nosotros no comprendemos nada de *lo que Él es* sino solamente *que es*; por consiguiente, con los atributos que le damos no nos decimos uno a otro *lo que Él es*, ni significan nuestra opinión de su naturaleza, sino nuestro deseo de honrarle con aquellos nombres que concebimos como más honrosos entre nosotros mismos.

Gn., 1, 2. *El espíritu moviéndose sobre la superficie de las aguas*. En este caso, si por *espíritu de Dios* se significa Dios mismo, entonces se atribuye *movimiento* a Dios y, por consiguiente, lugar, cualidades que sólo son inteligibles de los cuerpos, y no de las sustancias incorpóreas; y así, el pasaje referido está por encima de nuestra comprensión, la cual no puede concebir nada movido que no cambie de lugar o que no tenga dimensión; pero todo aquello que tiene dimensión es un cuerpo. Ahora bien, el significado de esas palabras queda mejor entendido por un pasaje análogo, *Gn.*, 8, 1, en el cual, cuando la tierra quedó cubierta por las aguas, como en el principio, proponiéndose Dios abatirlas, y descubrir, de nuevo, la tierra seca, usa las mismas palabras: *Yo quiero traer mi espíritu sobre la tierra, y las aguas serán menguadas*, en cuyo pasaje se entiende por *espíritu* un viento (es decir un aire

o *espíritu movido*) que puede ser llamado (como en el pasaje anterior) *espíritu de Dios*, porque era obra de Dios. [209]

Gn., 41, 38. *Faraón* llama *espíritu de Dios* a la *sabiduría* de *José*. En efecto, habiéndole aconsejado *José* que buscara un hombre sabio y discreto, y lo colocara al frente del país de Egipto, dice lo siguiente: *¿Podemos encontrar un hombre como éste en el cual exista el espíritu de Dios?* Y también en *Ex.*, 28, 3: *Tú hablarás* (dice Dios) *a todos los sabios de corazón, a quienes yo he henchido de espíritu y de sabiduría, a fin de que hagan los vestidos de Aarón, para consagrarlo.* En ese pasaje, el entendimiento extraordinario, aunque aplicado a la confección de vestidos, como un *don* de Dios, se denomina *espíritu de Dios.* Lo mismo se encuentra, a su vez, en *Ex.*, 31, 3, 4, 5, 6, y 35, 31, y en *Isaías*, 11, 2, 3, donde el Profeta, hablando del Mesías, dice: *El espíritu del Señor debe reposar en él, el espíritu de la sabiduría y de la inteligencia, el espíritu del consejo y de la fortaleza, y el espíritu del temor del Señor.* En estos pasajes se significan de modo manifiesto no ya apariciones, sino numerosas *gracias* eminentes que Dios quiso darle.

En el libro de los *Jueces*, un extraordinario celo y valor en la defensa del pueblo de Dios se denomina el *espíritu de Dios*, como cuando excitó a Otoniel, Gedeón, Jefté y Sansón para que lo liberara de la servidumbre, *Jueces*, 3, 10: 6, 34; 11, 28; 13, 25; 14, 6, 19. Y de *Saúl*, respecto de las noticias de la insolencia de los amonitas hacia los hombres de Jabesh Gilead, se dice (1 *S.*, 11, 6): *Que el espíritu de Dios descendió sobre Saúl, y su ira* (o como se dice en latín, su *furia*) *se encendió en gran manera.* Con lo cual no era probable que se significara una aparición, sino un extraordinario *celo* en castigar la crueldad de los amonitas. Del mismo modo, por el *espíritu* de Dios que descendió sobre *Saúl*, cuando se encontraba entre los profetas que ensalzaban a Dios con cánticos y músicas (1 *S.*, 19, 20) se ha de comprender no ya una aparición, sino un inesperado y repentino celo para unirse con él en su devoción.

El falso profeta *Zedequías* decía a *Miqueas* (1 *R.*, 22, 24): *¿Por dónde se fue de mí el espíritu del Señor, para*

hablarle de ti? Lo cual no puede comprenderse de una aparición, porque *Miqueas* declaró ante los reyes de *Israel* y *Judá* el acontecimiento de la batalla como una visión, y no como un espíritu que le hablara a él.

Del mismo modo se desprende de los libros de los Profetas, que aunque hablaran por el *espíritu de Dios*, es decir, por una gracia especial de predicción, su conocimiento del futuro no se debía a una aparición que había en ellos, sino a un ensueño o visión sobrenatural.

En el *Gn.*, 2, 7, se dice: *Dios hizo al hombre del polvo de la tierra y alentó en su nariz el hálito (spiraculum vitæ), y el hombre fue hecho un alma viviente.* En este caso, el hálito de vida inspirado por Dios no significa otra cosa sino que Dios dio vida al hombre; y cuando (*Job*, 27, 3) se dice: *Mientras el espíritu de Dios esté en mis narices*, se quiere decir, *mientras yo viva.* Así, cuando en *Ez.*, 1, 20, *se dice: El espíritu de la vida estaba en las ruedas*, equivale a decir *las ruedas estaban vivas.* Y (*Ex.*, 2, 30) *el espíritu entró en mí y me afirmé sobre mis pies*, equivale a afirmar, recobré mi fuerza vital con lo cual no se quiere decir que un espíritu o sustancia incorpórea entrara en este cuerpo y lo poseyera.

En el cap. 11 de *Números*, ver. 17, se dice: *Yo tomaré* (dice Dios) *del espíritu que está en ti y lo pondré sobre ellos, y ellos soportarán* [210] *contigo la carga del pueblo*; es decir, sobre los setenta ancianos; a continuación de lo cual se dice que dos de los setenta profetizaron en el campamento; algunos se quejaron de ello, y Josué deseaba que Moisés se lo prohibiera, cosa que Moisés no hizo. De ello se infiere que Josué no sabía que ellos hubieran recibido autoridad para proceder así, y para profetizar de acuerdo con los designios de Moisés; es decir, por un espíritu o autoridad subordinado al suyo propio.

En el mismo sentido leemos (*Dt.*, 34, 9) que *Josué estaba lleno con el espíritu de la sabiduría, porque Moisés había puesto sus manos sobre él*; es decir, porque le había sido *ordenado* por Moisés que prosiguiera la obra que él mismo había comenzado (a saber, la conducción del pueblo de Dios a la

tierra prometida), pero que, impedido por la muerte, no pudo terminar.

En el mismo sentido se dice (*Ro.*, 8, 9) *Si algún hombre no tiene el espíritu de Cristo, no es de los suyos;* con ello no se significa una *aparición* de Cristo, sino una *sumisión* a su doctrina. Como también (1 *Jn.*, 4, 2): *Por ello conoceréis el espíritu de Dios; cada espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios;* con ello se significa el espíritu de la cristiandad genuina, o sea la *sumisión* al principal artículo de la fe cristiana, según el cual Jesús es Cristo; cosa que no puede interpretarse de una aparición.

Del mismo modo, las palabras (*Lc.*, 41, 1): *Y Jesús lleno de Espíritu Santo* (es decir, como está expresado en *Mt.*, 4, 1, y en *Mt.*, 1, 12 del Espíritu Santo), pueden considerarse expresivas de celo en la obra para la cual había sido enviado por Dios Padre; pero interpretarlo como una aparición, equivale a decir que Dios mismo (porque era efectivamente nuestro Salvador) estaba lleno de Dios, lo cual es una forma de dicción muy inadecuada y sin importancia. Cómo llegamos a traducir *espíritus* por la palabra *apariciones,* que no significa nada en el cielo ni en la tierra sino los imaginarios habitantes del cerebro humano, no me detendré a examinarlo; pero diré que la palabra *espíritu* en el texto no significa tal cosa, sino propiamente una *sustancia* real, o metafóricamente alguna *aptitud* o *afecto* extraordinario de la mente o del cuerpo.

Los discípulos de Cristo, viéndole caminar sobre el mar (*Mt.*, 14, 26 y *Mr.*, 6, 49) suponían que era un *espíritu,* significando con ello un *cuerpo aéreo* y no un fantasma: en efecto, se dice que todos ellos lo vieron, lo cual no puede ser considerado como una aberración del cerebro (que no es común a varios, a la vez, cuando se refiere a cosas visibles; sino singular, a causa de la diferencia de imaginación), sino del cuerpo solamente. Del mismo modo ocurrió cuando fue tomado como un espíritu por los mismos Apóstoles (*Lc.*, 24, 3, 7); así también (*Hch.*, 12, 15) cuando San *Pedro* fue liberado de la prisión, no se dio crédito a la noticia, y cuando la doncella dijo que estaba en la puerta, ellos dijeron que era su

ángel; con lo cual debe comprenderse una sustancia corpórea; o habremos de afirmar que los discípulos mismos siguieron la opinión de judíos y gentiles, quienes aseguraban que algunas de tales apariciones no eran imaginarias, sino reales, y tales que no es precisa la fantasía del hombre para darles existencia. A estas apariciones los judíos las llamaban *espíritus* y *ángeles,* buenos y malos, como los griegos las denominaban *demonios.* Algunas de ellas pueden ser [211] reales y sustanciales, es decir, cuerpos sutiles, que Dios llega a formar con el mismo poder mediante el cual formó todas las cosas, e hizo uso de ellas como de ministros y mensajeros (es decir, ángeles) para declarar su voluntad, y ejecutarla como le pluguiera, en forma extraordinaria y sobrenatural. Pero así formados, son sustancias provistas de dimensión, y ocupan lugar, y pueden ser movidas de un lugar a otro, lo cual es peculiar a los cuerpos; y, por consiguiente, no son apariciones *incorpóreas,* es decir, fantasmas que *no ocupan lugar,* ni están en *ninguna parte,* y en *ningún momento,* esto es, que pareciendo estar *en algún lado* no son *nada.* Pero si lo corpóreo se considera en su acepción más vulgar, como aquellas circunstancias que son perceptibles a nuestros sentidos externos, entonces es sustancia incorpórea una cosa no imaginaria sino real, esto es, una tenue sustancia invisible, pero dotada de las mismas dimensiones que los cuerpos más gruesos.

Bajo la denominación de ÁNGEL se comprende generalmente un *mensajero,* y con más frecuencia un *mensajero de Dios.* Y bajo la denominación de mensajero de Dios se significa una cosa que revela su extraordinaria presencia, o sea, la manifestación extraordinaria de su poder, especialmente por un sueño o visión.

Respecto a la creación de los *ángeles* nada se halla manifestado en la Escritura. Que son espíritus se repite con frecuencia; pero bajo la denominación de espíritu se significa en la Escritura y vulgarmente, como entre judíos y gentiles, a veces los cuerpos tenues, como el aire, el viento, los espíritus vitales y animales de las criaturas vivas, y a veces las imágenes que se producen en la fantasía de sueños y visiones, éstas no son sustancias reales ni duran mucho más tiempo que el sueño

o visión en que aparecen; tales apariciones, aunque no son sustancias reales, sino accidentes del cerebro, cuando Dios las suscita sobrenaturalmente para significar su voluntad, no son impropiamente denominadas mensajeros de los dioses, es decir, sus *ángeles*.

Los gentiles concebían vulgarmente la imaginería del cerebro como cosas que realmente subsisten sin él, y que no dependen de la fantasía; a base de esa concepción trazaban sus opiniones sobre los demonios, benéficos o maléficos, a los que, como parecían subsistir realmente, les llamaban *sustancias*, y como no podían sentirlos con sus manos, los consideraban *incorpóreos;* así también, los judíos, basándose en análoga razón, sin ninguna cosa en el Antiguo Testamento que les constriñera a ello, opinaban generalmente (con excepción de la secta de los *saduceos*) que tales apariciones (a veces Dios se complacía en producirlas en la fantasía de los hombres, para su propio servicio, y por consiguiente les llamaba sus *ángeles*) no eran sustancias dependientes de la fantasía, sino criaturas permanentes de Dios; por tal razón, las sustancias que imaginaban ser beneficiosas para ellos las estimaban como *ángeles de Dios*, y aquellas otras que les dañaban, llamábanlas *ángeles malos* o espíritus malignos, tales como el espíritu de Pitón, y los espíritus de los locos, lunáticos y epilépticos, estimando que los individuos perturbados con tales enfermedades eran *demoníacos*.

Ahora bien, si consideramos los pasajes del Antiguo Testamento donde se hace mención de los ángeles, encontraremos que en la mayor parte de los casos no puede [212] comprenderse bajo la palabra *ángel*, sino cierta imagen (sobrenaturalmente) suscitada en la fantasía, para significar la presencia de Dios en la ejecución de alguna obra sobrenatural; y, por consiguiente, en el resto, cuando su naturaleza no está expresa, puede comprenderse de la misma manera.

Leemos, por ejemplo, en *Gn.*, 16, que la misma aparición se denomina no solamente *ángel*, sino *Dios;* lo que (ver. 7) se llama el *ángel* del Señor, dice a Agar en el décimo versículo: *Yo multiplicaré tu linaje superabundantemente;* esto significa que hablaba Dios en persona. Esta aparición no era

una imagen figurada, sino una voz. Por ello es manifiesto que *ángel* no significa, aquí, otra cosa sino *Dios* mismo, haciendo que Agar escuchara sobrenaturalmente una voz del cielo; o más bien, no es otra cosa sino una voz sobrenatural, que testifica la presencia especial de Dios, allí. Por consiguiente, ¿por qué razón los ángeles que aparecieron a Lot y que son llamados *Men* en *Gn.*, 19, 13, y a los que, aunque eran dos, Lot les habla (ver. 18) como si fuera uno, y a este uno, como a Dios (porque los términos en que se expresó eran los siguientes: *Lot les dijo: No, yo os ruego, mi Señor*) no habían de ser considerados como imágenes de hombres, formados sobrenaturalmente en la fantasía, del mismo modo que antes se comprendía como ángel una voz imaginaria? Cuando el ángel llamó a Abraham desde el cielo, para que detuviera su mano (*Gn.*, 22, 11) al ir a sacrificar a Isaac, no hubo aparición sino una voz; no obstante lo cual esta voz se consideró con propiedad como mensajero o *ángel* de Dios, porque declaró sobrenaturalmente la voluntad del Señor, ahorrando el trabajo de suponer apariciones permanentes. Los ángeles que Jacob vio en la escala celeste (*Gn.*, 28, 12) fueron una visión de su sueño; por consiguiente, sólo fantasía y sueño; pero siendo sobrenaturales y signos de la presencia especial de Dios, estas apariciones pueden propiamente denominarse *ángeles*. Otro tanto puede comprenderse cuando Jacob dice (*Gn.*, 31, 11): *El ángel del Señor se me apareció en sueños*. En efecto, una aparición a un hombre durante su sueño es lo que los hombres llaman un ensueño, ya sea natural o sobrenatural; y lo que Jacob llamaba un *ángel*, en aquel caso, era Dios mismo, porque el mismo *ángel* dice (ver. 13): *Yo soy el Dios de Bethel*.

Así también (*Ex.*, 14, 9) el ángel que iba delante del ejército de Israel en el Mar Rojo, y que, después, se situó tras de él (ver. 19) es el Señor mismo, y no apareció en figura de un hombre hermoso, sino durante el día en forma de una *columna* de nubes, y durante la noche en forma de una *columna de fuego:* esta columna era toda la aparición, y el *ángel* la prometió a Moisés (*Ex.*, 14, 9) como guía de los ejércitos; afírmase que esta columna de nubes descendió y se mantuvo junto al Tabernáculo, y que habló con Moisés.

Veis, aquí, movimiento y palabra, que comúnmente se atribuyen a los ángeles, atribuídos a una nube, porque la nube servía como signo de la presencia de Dios; y no por ello dejaba de ser un ángel como si hubiera tenido la forma de un hombre, o de un niño de incomparable belleza, o con alas, como usualmente suelen pintarse, para falsa instrucción de las gentes vulgares. En efecto, no es su figura sino su uso lo que hace de ellos ángeles. Ahora bien, su finalidad es ser expresión de la presencia de Dios en las operaciones sobre- [213] naturales, como cuando Moisés (*Ex.*, 33, 14) deseó que Dios fuera con él por el camino (como siempre lo había hecho, antes de adorar el becerro de oro). Dios no contesta: *Yo iré, ni yo enviaré un ángel en mi lugar*, sino: *Mi presencia irá contigo.*

Mencionar todos los pasajes del Antiguo Testamento donde se halla el nombre de ángel, sería demasiado prolijo. Por consiguiente, digo, para comprender todo esto de una vez, que no hay texto en esta parte del Antigo Testamento que la Iglesia de *Inglaterra* considere como canónico, y del que podamos deducir que existe o ha sido creada una cosa permanente (comprendida bajo la denominación de espíritu o ángel) que no tiene cantidad, y que no puede ser dividida por el entendimiento, es decir, considerada por partes, de tal modo que una parte esté en un lugar y la parte próxima en el lugar inmediato a aquél; en suma, que no es corpórea (tomando como cuerpo aquello que es alguna cosa y está en algún lugar); pero que en cada pasaje el sentido sustentará la interpretación de ángel por mensajero, como San *Juan Bautista* se denomina un ángel, y Cristo el ángel del pacto, y como (de acuerdo con una analogía parecida), la paloma y las lenguas de fuego pueden ser denominadas también ángeles, como signos que son de la presencia especial de Dios. Aunque encontramos en *Daniel* dos nombres de ángeles, *Gabriel* y *Miguel*, es evidente, por el texto mismo (*Dn.*, 12, 1) que por *Miguel* se significa *Cristo*, no como ángel, sino como príncipe; y que *Gabriel* (como otras apariciones análogas que en su sueño tuvieron algunos santos varones) no era sino un fantasma sobre la ciudad, por el cual le pareció a *Daniel*, en su sueño, que dos santos es-

taban conversando, y uno de ellos decía al otro: *Gabriel, hagamos que este hombre comprenda su visión.* En efecto, Dios no necesita distinguir por nombres sus celestes servidores, ya que tales nombres son solamente útiles para la limitada memoria de los mortales. Tampoco en el Nuevo Testamento existe ningún lugar a base del cual pueda probarse que los ángeles (excepto cuando son puestos para aquellos hombres a quienes Dios ha hecho mensajeros y ministros de su palabra o de sus obras) son cosas permanentes y, por añadidura, incorpóreas. Que son permanentes puede inducirse de las palabras de nuestro mismo Salvador (*Mt.*, 25, 41) cuando dice que a los malvados se les dirá en el día del Juicio: *Apartaos, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles;* este pasaje prueba la existencia de los ángeles malos (a menos que pensemos que las palabras el demonio y sus ángeles puedan ser comprendidas como los adversarios de la Iglesia y sus ministros; pero, entonces, es repugnante a su inmaterialidad, porque el fuego eterno no es castigo para sustancias impasibles, como son las cosas incorpóreas. Por consiguiente, los ángeles no está probado que lo sean. Del mismo modo, cuando San *Pablo* dice (1 *Co.*, 6, 3): *¿No sabeis que juzgaremos los ángeles?* y (2 *P.*, 2, 4): *Porque si Dios no perdonó a los ángeles que habían pecado, sino que los precipitó en el infierno,* y (*Jud.* 1, 6): *Y los ángeles que no conservaron su primitivo estado, sino que dejaron su propia habitación. Él les ha reservado bajo la oscuridad en prisiones eternas hasta el Juicio del día postrero,* aunque estos pasajes prueban la permanencia de la naturaleza angélica, confirman también su materialidad; y (*Mt.*, 22, 30): *Porque en la resurrección, ni los hombres* [214] *tomarán mujeres, ni las mujeres maridos, pues son como los ángeles de Dios en el cielo;* pero en la resurreción los hombres serán permanentes, no incorpóreos; así son también, por consiguiente, los ángeles.

Otros diversos pasajes existen, de los cuales puede extraerse la misma conclusión. Para los hombres que comprenden el significado de estas palabras, *sustancia* e *incorpóreo,* si la palabra *incorpóreo* se toma no como un cuerpo sutil, sino como *carencia de cuerpo,* ellas implican una contradicción: lo mismo

que decir que un ángel o espíritu (es, en este sentido,) una sustancia incorpórea, significa afirmar, en efecto, que no es ángel ni espíritu en absoluto. Considerando, por consiguiente, el significado de la palabra ángel en el Antiguo Testamento, y la naturaleza de los sueños y visiones que ocurren a los hombres por la vía ordinaria de la naturaleza, yo me inclino a opinar que los ángeles no fueron otra cosa sino apariciones sobrenaturales de la fantasía, suscitados por la especial y extraordinaria actuación de Dios, para hacer, con ello, conocida su presencia y sus mandatos al género humano, y principalmente a su propio pueblo. Ahora bien, los diversos pasajes del Nuevo Testamento, y las palabras propias de nuestro Salvador, en aquellos textos en que no hay sospecha de corrupción en la Escritura, han arrancado de mi débil razón un conocimiento y creencia de que existen, también, ángeles sustanciales y permanentes. Pero creer que no están en ningún lugar, es decir, en ninguna parte, esto es que no son nada, como dicen (aunque indirectamente) quienes los consideran incorpóreos, no puede ser evidenciado por la Escritura.

Del significado de la palabra *espíritu* depende el de la palabra INSPIRACIÓN, que o bien ha de tomarse con propiedad, y entonces no es otra cosa sino la penetración, en un hombre, de un aura fina y sutil, o viento, a la manera como se insufla aire en una vejiga; o si los espíritus no son corpóreos, sino que su existencia se debe solamente a la fantasía, no es otra cosa sino la insuflación de un fantasma, dicción que resulta impropia e imposible, ya que los fantasmas no existen, sino que solamente parecen ser algo. Por consiguiente, esta palabra se usa en la Escritura sólo de modo metafísico; como (*Gn.*, 2, 7) cuando se dice que Dios *inspiró* al hombre el aliento de la vida, no se significa otra cosa sino que Dios le imbuyó su moción vital. En efecto, no hemos de pensar que Dios hizo primero un aliento vivo, y luego lo insufló en Adán, después de hacer a éste, ya fuese dicho aliento real o imaginario; sino solamente (*Hch.*, 17, 27) *que le dió vida y aliento*, es decir, que hizo de él una criatura viva. Y cuando se dice (2 *Ti.*, 3, 16) que *toda la Escritura está dada por inspiración de Dios*, con referencia a la Escritura del Antiguo

Testamento, es una simple metáfora para significar que Dios inclinó el espíritu o la mente de aquellos escritores a escribir lo que sería útil para enseñar, reprobar, corregir e instruir a los hombres, en el modo de vivir rectamente. Pero cuando San *Pedro* (2 *P.*, 1, 21) *dice que la profecía no fue, en los tiempos pasados, traída por la voluntad del hombre, sino que los santos varones de Dios hablaban como si estuvieran movidos por el Espíritu Santo,* por Espíritu Santo se comprende la voz de Dios en un sueño o visión sobrenatural, lo cual no es *inspiración:* ni cuando nuestro Salvador, depositando su aliento sobre sus discípulos dice: *Recibid el Espíritu Santo,* no era este hálito espiritual sino un signo de las gracias espirituales que Él les trasmitía. Y aunque se [215] dice de muchos y aun de nuestro Salvador mismo, que estaba lleno con el *Espíritu* Santo, esta plenitud no debe comprenderse como *infusión* de la sustancia de Dios, sino como acumulación de sus dones, tales como, por ejemplo, el don de santidad de vida, o el de lenguas, y otros semejantes, ya sean alcanzados sobrenaturalmente o por medio del estudio o la laboriosidad; porque en todos los casos se trata de dones de Dios. Así, del mismo modo, cuando Dios dice (*Jl.*, 2, 28): *Yo derramé mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros viejos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones,* no hemos de comprenderlo en sentido propio como si su espíritu fuese análogo al agua, y fuese susceptible de efusión o infusión, sino como si Dios hubiera prometido darles sueños proféticos y visiones. Porque el uso propio de la palabra *infuso,* con referencia a las gracias de Dios, es abusivo, porque esas gracias son virtudes, no cuerpos para ser llevados de un lugar a otro o para ser imbuídos en los hombres, como en barriles.

De la misma manera, tener *inspiración* en sentido propio, o decir que los espíritus de Dios entraron en los hombres para hacerles profetizar, o los espíritus malos en los que se vuelven frenéticos, lunáticos o epilépticos, no es tomar la palabra en el sentido de la Escritura, porque el espíritu en ella se toma como el poder de Dios que actúa por causas para nosotros desconocidas. Como también (*Hch.,* 2, 2) el

viento, que, según se dice en ese pasaje, llenó la casa donde los Apóstoles estaban reunidos el día de la Pentecostés, no debe comprenderse como el *Espíritu* Santo, que es la deidad misma, sino como signos externos de la actuación especial de Dios sobre sus corazones, para hacer en ellos efectivas las gracias internas y santas virtudes que Él consideraba necesarias para la realización de su apostolado. [216]

CAPITULO XXXV

De la Significación de REINO DE DIOS, *de* SANTO, SAGRADO *y* SACRAMENTO, *en la Escritura*

El *reino de Dios* en los escritos de los religiosos, y especialmente en los sermones y tratados de devoción, se considera muy comúnmente como la felicidad eterna, después de esta vida, en el altísimo cielo, al cual se llama también reino de la gloria; a veces, como santificación (lo más serio de esta felicidad), que los religiosos denominan reino de la gracia; pero nunca se considera como monarquía, es decir, como poder soberano de Dios sobre los súbditos, adquirido por su propio consentimiento, que es la auténtica significación de reino.

Por el contrario, encuentro que la frase REINO DE DIOS se emplea en varios pasajes de la Escritura para significar un *reino propiamente así llamado*, constituído de manera peculiar por los votos del pueblo de Israel, donde fue elegido Dios como rey de ese pueblo por pacto hecho con él, al prometerle Dios la posesión de la tierra de Canaán. Raras veces se usa en forma metafórica, y entonces se toma como *dominio sobre el pecado* (y solamente en el Nuevo Testamento) porque un dominio como ese, cada súbdito debe tenerlo en el reino de Dios, y sin perjuicio para el soberano.

Ya desde la Creación, no solamente reinaba Dios sobre todos los hombres, *de modo natural*, por su potencia, sino que tenía también súbditos peculiares, a los cuales trasmitía sus mandatos por medio de una voz, como un hombre habla a otro. De este modo *reinó* sobre Adán, y le ordenó que se abstuviera del árbol de la ciencia del bien y del mal; no obedeció, sino que, probando el fruto de dicho árbol, propúsose ser como Dios, juzgando entre el bien y el mal, no por mandato de su Creador, sino por su propio designio; y así su castigo fue una privación del estado de vida eterna, en que Dios le

había creado. Posteriormente Dios castigó su descendencia, a causa de sus vicios, con un diluvio universal, exceptuando sólo ocho personas; y en estos ocho consistió el *reino de Dios.*

Más tarde, plugo a Dios hablar a *Abraham* y (*Gn.*, 17, 7, 8) hacer un pacto con él, en estas palabras: *Y estableceré mi pacto entre yo y tú, y tu simiente después de ti, en sus generaciones, por un pacto perpetuo, para ser un Dios para ti y para tu descendencia después de ti. Y te daré a ti y a tu simiente después de ti la tierra en que eres extranjero, toda la tierra de Canaán, en posesión perpetua.* En este pacto *Abraham promete por sí mismo y por su posteridad obedecer cuando el Señor Dios le hable; y Dios por su parte promete a Abraham la tierra de Canaán como una posesión eterna.* [217] Y como testimonio y símbolo de pacto, ordenó (ver. 11) el *sacramento de la circuncisión.* Es esto lo que se llamó el *viejo pacto* o *testamento,* y contiene un contrato entre Dios y Abraham, en virtud del cual Abraham se obliga por sí mismo y por su posteridad, a quedar sujeto a la ley positiva de Dios de una manera peculiar, ya que a la ley moral estaba obligado antes, por un juramento de alianza. Y aunque el nombre de *rey* no se da todavía a Dios, ni el de *reino* a Abraham y su semilla, la cosa es la misma, a saber: una institución por pacto, de la peculiar soberanía de Dios sobre la descendencia de Abraham, que en la renovación del mismo pacto por Moisés en el monte Sinaí se llamó expresamente un peculiar *reino de Dios* sobre los judíos; y es de Abraham (no de Moisés) que San Pablo dice (*Ro.*, 4, 11) que es el *padre de los creyentes,* es decir, de los que son leales y no violan el pacto jurado a Dios, entonces por la circuncisión, y posteriormente, en el Nuevo Testamento, por el bautismo.

Este pacto, al pie del monte Sinaí, fue renovado por Moisés (*Ex.*, 19, 5) cuando el Señor ordenó a Moisés que hablara al pueblo de esta manera: *Si quereis obedecer mi voz y observar mi pacto, sereis un pueblo peculiar para mí porque toda la tierra es mía; y sereis para mí un reino sacerdotal y una nación santa.* Para la frase *pueblo peculiar,* el latín vulgar tiene *peculium de cunctis populis:* la traducción inglesa hecha en los comienzos del reinado del rey Jacobo tiene un

peculiar treasure unto me above of all nations, y el francés de Ginebra, *la joya más preciosa de todas las naciones*. Pero la traducción más fiel es la primera, porque está confirmada por San Pablo mismo (*Tit.*, 2, 14) cuando dice, aludiendo a este pasaje, que nuestro bendito Salvador *se dio Él mismo por nosotros con objeto de purificarnos para sí mismo, como un pueblo peculiar* (es decir, extraordinario): la palabra en griego es περιούσιος, que se opone comúnmente a la palabra ἐπιούσιος; y como ésta significa ordinario, cotidiano o (como en la plegaria del Señor) *de cada día*, así la otra significa lo que es *excedente, acumulado* o *agregado de una manera especial*, lo que los latinos llaman *peculium*; y esta significación del pasaje está confirmada por la razón que Dios dio de ello, que sigue inmediatamente, cuando añade: *Porque toda la tierra es mía*, como si dijera: *Todas las naciones del mundo son mías*; pero no es que vosotros seais míos, sino de una *manera especial*, porque todos vosotros sois míos por razón de mi poder, pero debeis serlo por vuestro propio consentimiento y pacto, lo cual es una adición a su título ordinario, respecto a todas las naciones.

Otro tanto se confirma de nuevo, con palabras expresas, en el mismo texto: *Sereis para mí un reino sacerdotal, y una nación santa*. En latín vulgar se dice *regnum sacerdotale*, con lo cual coincide tanto la traducción de este pasaje (1 *P.*, 2, 9) *sacerdotium regale*, un *sacerdocio real*, como también la institución misma por la cual nadie puede entrar en el *sanctum sanctorum*, es decir, que nadie puede inquirir la voluntad de Dios, inmediatàmente, de Dios mismo, sino, sólo, el Sumo Sacerdote. La traducción inglesa antes mencionada, siguiendo la de Ginebra, habla de un *reino de sacerdotes*, con lo cual se significa la [218] sucesión de un Sumo Sacerdote después de otro, o de lo contrario no está de acuerdo con San Pedro, ni con el ejercicio del alto sacerdocio. En efecto, sólo el Sumo Sacerdote podía informar al pueblo de la voluntad de Dios; ni a la asamblea de sacerdotes le era permitido entrar en el *sanctum sanctorum*.

A su vez, el título de *nación santa* confirma lo mismo, porque *santo* significa lo que es de Dios por derecho especial,

no general. Toda la tierra (como se dice en el texto) es de Dios, pero no toda la tierra se llama *santa*, sino sólo aquella que se destinó singularmente a su servicio especial, como fue la nación de los judíos. Es, por consiguiente, bastante manifiesto por este pasaje, que bajo la designación de *reino de Dios* se comprende propiamente un Estado instituído (por consentimiento de los que están sujetos a él) para su gobernación civil y para la regulación de su conducta, no sólo con respecto a Dios su rey, sino a cualquier otro punto de justicia, y hacia otras naciones, tanto en guerra como en paz, esto, propiamente, era un reino donde Dios aparecía como rey, y el Sumo Sacerdote había de ser (después de la muerte de Moisés) su único virrey o lugarteniente.

Pero existen otros muchos pasajes que prueban claramente lo mismo. En primer lugar (1 *S.*, 8, 7) cuando los ancianos de Israel (agraviados por la corrupción del hijo de Samuel) pidieron un rey, Samuel mostró su desagrado, y se quejó al Señor, y el Señor contestándole, le dijo: *Escucha la voz del pueblo, porque ellos no te han desechado a ti, sino que me han desechado a mí, para que no reine sobre ellos.* De lo cual se evidencia que Dios mismo era entonces su rey; y Samuel no regía al pueblo, sino solamente le comunicaba lo que Dios estatuía de tiempo en tiempo.

A su vez (1 *S.*, 12, 12), cuando Samuel dijo al pueblo: *Cuando visteis que el rey de los hijos de Ammón venía contra vosotros, me dijisteis: No, sólo un rey debe reinar sobre nosotros, si el Señor vuestro Dios era vuestro rey*, es manifiesto que Dios era su rey, y gobernaba el régimen civil de su Estado.

Y después de que los israelitas repudiaron a Dios, los Profetas presagiaron su restitución; por ejemplo, cuando (*Is.*, 24, 23) manifestaba: *Pues la luna se avergonzará y el sol se confundirá, cuando el Señor de los ejércitos reine en el monte de Sión y en Jerusalem*, entonces hablaba expresamente de su reino en Sión y en Jerusalem, es decir, de su reino sobre la tierra. Y (*Mi.*, 4, 7): *Y el Señor reinará sobre ellos en el monte de Sión:* este monte de Sión está en Jerusalem sobre la tierra. Y (*Ez.*, 20, 33): *Vivo yo, dice el*

Señor Dios, seguramente con una mano poderosa y un brazo extendido y con el enojo derramado, y gobernaré sobre vosotros; y (ver. 37): *Yo os haré pasar bajo la vara, y os llevaré a la sumisión del pacto;* es decir, reinaré sobre vosotros, y os haré obedecer el pacto que hicisteis conmigo por conducto de Moisés, y que quebrantasteis en vuestra rebelión contra mí en los días de Samuel y en vuestra elección de otro rey.

Y en el Nuevo Testamento, el ángel Gabriel dice de nuestro Salvador (*Lc.*, 1, 32, 33): *Éste será grande, y será llamado hijo del Altísimo, y el Señor le dará el trono de su padre* [219] *David; y reinará sobre la casa de Jacob por siempre; y de su reino no habrá fin.* Este es, también, un reino sobre la tierra; en efecto, la revelación de ese reino, como enemigo de César, fue causa de su muerte; el título inscrito en su cruz era *Jesús de Nazareth, rey de los judíos;* Él fue coronado en son de burla, con una corona de espinas; y para su proclamación, se dice de los discípulos (*Hch.*, 17, 7): *E hicieron todo esto contra los decretos del César, diciendo que existía otro rey, Jesús.* Por consiguiente el reino de Dios es un reino real, no metafórico; y así está tomado no sólo en el Antiguo Testamento, sino en el Nuevo; cuando decimos *Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria,* ha de entenderse el reino de Dios, por la fuerza de nuestro pacto, no por el derecho del poder divino. Este reinado divino lo tuvo siempre, así que sería superfluo decir en nuestra plegaria: *Venga a nos tu reino,* a menos que no signifiquemos la restauración del reinado de Dios por Cristo, que por la rebelión de los israelitas había sido interrumpido en la elección de Saúl. Ni hubiera sido exacto decir: *El reino del cielo está a la mano,* o decir en nuestro rezo: *Venga a nos tu reino,* si éste hubiera continuado.

Existen tantos otros pasajes que confirman esta interpretación, que sería extraño que no existiese una mayor noticia de ello, sino la abundante luz que da a los reyes cristianos para advertir sus derechos al gobierno eclesiástico. Esto han observado quienes en lugar de *reino sacerdotal* traducen *reino de los sacerdotes;* porque con la misma razón podrían traducir un *sacerdocio regio* (como existe en San Pedro) por un sacer-

docio de reyes. Y del mismo modo que como equivalencia de *pueblo peculiar* pusieron una *preciosa joya* o *tesoro*, del mismo modo cabría llamar al regimiento o compañía especial de un general, la preciosa joya o tesoro de éste.

En resumen, el reino de Dios es un reino civil, que consiste: primero, en la obligación del pueblo de Israel de observar aquellas leyes que Moisés les trajo del monte Sinaí, y que posteriormente el Sumo Sacerdote, en tiempo oportuno, había de entregarles delante de los *querubines* en el *sanctum sanctorum;* y habiendo quedado interrumpido este reino en la elección de Saúl, predijeron los Profetas que sería restaurado por Cristo; y la restauración de ese reino es la que a diario suplicamos cuando decimos en el Padre Nuestro: *Venga a nos tu reino;* y el derecho a ello que reconocemos cuando agregamos: *Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria, por los siglos de los siglos, amén;* y la proclamación del mismo, por la predicación de los Apóstoles, para la cual los hombres estaban preparados por quienes enseñan los Evangelios; abrazar estos Evangelios (es decir, prometer obediencia al gobierno de Dios) es hallarse en el *reino de la gracia*, porque Dios les ha dado *gratuitamente* el poder de ser súbditos (es decir, hijos) de Dios posteriormente, cuando Cristo venga en Majestad para juzgar al mundo, y actualmente para gobernar a su propio pueblo, lo que se llama *reino de la gloria.* Si el reino de Dios (también llamado reino del cielo, por la gloria y admirable excelsitud de este trono) no fuera un reino que Dios ejerciere sobre la tierra por sus tenientes o vicarios que [220] transmiten sus órdenes al pueblo, no hubiesen existido tantas disputas y guerras acerca de quién sea aquel por el cual Dios habla a nosotros; ni los diversos sacerdotes se hubieran conturbado ellos mismos con la jurisdicción espiritual, ni ningún rey se las hubiese denegado.

A parte de esta interpretación literal del *reino de Dios*, surge también la verdadera interpretación de la palabra SANTO: es ésta una palabra que en el reino de Dios corresponde a lo que los hombres, en sus reinos, suelen denominar PÚBLICO, es decir, los *reyes.*

El rey de un país es la persona *pública* o representante de todos sus súbditos, y Dios, el rey de Israel, era el *único Santo* de Israel. La nación que está sujeta a un soberano terrenal es la nación de este soberano; es decir, de la persona pública. Así, los judíos, que eran la nación de Dios, fueron denominados (*Ex.*, 19, 6) una *nación santa*. En efecto, se considera como *santo*, o bien Dios mismo o lo que es Dios en propiedad, del mismo modo que se considera público, o bien la persona del Estado mismo o algo que es del Estado, no pudiendo ninguna persona particular reclamar su posesión.

Por consiguiente el sábado (día de Dios) es un *día santo;* el templo (casa de Dios), una *casa santa;* los sacrificios, diezmos y ofrendas (tributos de Dios), *obligaciones santas;* los sacerdotes, profetas y reyes ungidos, bajo Cristo (ministros de Dios), *hombres santos;* los espíritus ministeriales celestes (mensajeros de Dios), *ángeles santos,* y así sucesivamente; y dondequiera que la palabra santo se emplea propiamente, siempre significa algo de propiedad, obtenida por consentimiento. Al decir: *Santificado sea tu nombre*, suplicamos a Dios la gracia de observar su primer mandamiento, de *no tener otros dioses que él.* El género humano es la nación de Dios en propiedad; pero los judíos solamente fueron una *nación santa.* ¿Por qué razón, sino porque se convirtieron en su propiedad en virtud del pacto?

La palabra *profano* se usa habitualmente en la Escritura como equivalente a la de *común;* por lo tanto, los términos opuestos, *santo* y *propio*, deben ser lo mismo en el reino de Dios. Pero en el orden figurado se denominan también *santos* aquellos hombres que llevan una vida divina, como si estuvieran apartados de todos los designios terrenales y plenamente consagrados y entregados a Dios. En sentido propio lo que se hace *santo* por los dioses, apropiándolo o separándolo para su propio uso, se dice que está *santificado* por Dios, como el séptimo día en el cuarto mandamiento; y como al elegido, en el Nuevo Testamento, se le dice que está santificado cuando quedó ungido por el espíritu de la divinidad. Y lo que se hace santo por la *dedicación* de los hombres, y se entrega a Dios, para ser usado únicamente en su servicio público, se denomina

también SAGRADO, y se dice que está consagrado, como los templos y otros recintos de plegaria pública, y sus utensilios, sacerdotes y ministros, sacrificios, ofrendas y la materia externa de los sacramentos.

Existen tres grados de *santidad:* porque de aquellas cosas que se apartan para el servicio de Dios, unas pueden ser apartadas de nuevo para un servicio especial. La nación entera de los israelitas era un pueblo santificado a Dios; pero la tribu de Leví era, entre los [221] israelitas, una tribu santa; y entre los levitas, los sacerdotes eran más santos aún; y entre éstos, el Sumo Sacerdote era el más santo de todos. Así también, el país de Judea era la Tierra Santa; pero la Ciudad santa en que Dios había de ser adorado, era más santa; y a su vez el templo, más santo que la ciudad; y el *sanctum sanctorum,* más santo que el resto del templo.

Un SACRAMENTO es una separación de alguna cosa visible para uso común, y una consagración de ello al servicio de Dios, bien sea como signo de nuestra admisión al reino de Dios, para figurar en el número de su pueblo peculiar, o para conmemoración del mismo. En el Antiguo Testamento, el signo de admisión era la *circuncisión;* en el Nuevo Testamento, el *bautismo.* La conmemoración de ello en el Antiguo Testamento era la *comida* (en una cierta época de aniversario) del *cordero pascual,* con lo cual se recordaba la noche en que los judíos fueron liberados de su esclavitud en Egipto; y en el Nuevo Testamento la celebración de la *Cena del Señor,* con lo cual se nos recuerda nuestra liberación de la esclavitud del pecado, por nuestro bendito Salvador, que murió en la cruz. Los sacramentos de *admisión* no se usan sino una vez, porque nadie necesita ser admitido más de una; pero como necesitamos ser recordados con frecuencia de nuestra liberación o de nuestra alianza, los sacramentos de *conmemoración* necesitan ser reiterados. Y éstos son los principales sacramentos, y significan juramentos solemnes que hacemos de nuestra alianza. Existen, también, otras consagraciones que pueden ser llamadas sacramentos, puesto que la palabra no significa otra cosa sino consagración al servicio de Dios; pero cuando implica un juramento o promesa de una alianza a Dios, no existían en el

Antiguo Testamento otras formas que la *circuncisión* y la *extremaunción*, ni había otras en el Nuevo Testamento, sino el *bautismo* y la *Cena del Señor.* [222]

CAPITULO XXXVI

De la PALABRA DE DIOS *y de los* PROFETAS

Cuando aquí se hace referencia a la *palabra de Dios* o del *hombre*, no se significa una parte de la oración, como aquellas que los gramáticos denominan un nombre o un verbo, o un simple vocablo sin relación con otras palabras que lo hagan significativo, sino una oración o discurso perfecto, mediante el cual, el que habla afirma, niega, ordena, promete, amenaza, desea o interroga. En este sentido no es *vocabulum*, que significa una *palabra*, sino *sermo* (en griego, λόγος), es decir, cierta *oración*, *discurso* o *enunciación*.

Además, si decimos la *palabra* de *Dios*, o del *hombre*, puede comprenderse, a veces, el que habla (como las palabras que Dios ha hablado, o que un hombre ha expresado); sentido en el cual, cuando decimos el Evangelio de San Mateo, comprendemos que San Mateo ha sido su autor. A veces se significa el sujeto; en esta acepción, cuando leemos en la Biblia: *Las palabras de los días de los reyes de Israel o de Judá*, se significa que los actos que fueron realizados en aquellos días fueron el tema de dichas palabras. Y en el griego, que (en la Escritura) retiene muchos hebraísmos, por palabra de Dios se significa muchas veces no lo que ha sido enunciado por Dios, sino lo concerniente a Dios y su gobierno, es decir, la doctrina de la religión, hasta el punto de que es una misma cosa decir λόγος Θεοῦ y *theologia*, que es aquella doctrina que solemos llamar *divinidad*, como resulta manifiesto en los pasajes siguientes (*Hch.*, 13, 46): *Entonces Pablo y Bernabé, usando de libertad, dijeron: Fue necesario que la palabra de Dios fuera primeramente enunciada a vosotros, pero como la desechais de vosotros y os juzgais indignos de la vida eterna, he aquí que nos volvemos a los gentiles.* Lo que aquí se denomina palabra de Dios era la doctrina de la religión cristiana, como evidentemente se deduce de lo antedicho. Y (*Hch.*, 5, 20)

cuando se dice a los Apóstoles, por un ángel: *Id y hablad en el templo todas las palabras de esta vida*, "con las palabras de esta vida" se significa la doctrina del Evangelio, como es evidente por lo que hicieron en el templo, y como también se expresa en el último versículo del mismo capítulo. *Y todos los días, en el templo y en cada casa, no cesaban de enseñar y predicar a Jesucristo.* En este pasaje es manifiesto que Jesucristo era el tema de esta *palabra de vida* o, lo que viene a ser igual, el tema de las *palabras de esa vida eterna* que nuestro Salvador les ofreció. Así (*Hch.*, 15, 7) la palabra de Dios se denomina la *palabra del Evangelio*, porque contiene la doctrina del reino de Cristo; y la misma palabra (*Ro.*, 10, 8, 9) se denomina la *palabra de fe*, que significa, como allí está expresado, la doctrina de Cristo que viene y surge de la muerte. [223] Así, también (*Mt.*, 13, 19): *Cuando uno escucha la palabra del Reino*, es decir, la doctrina del reino enseñado por Cristo. A su vez se dice (*Hch.*, 12, 24) que la misma palabra *crece y se multiplica*, cosa que es fácil de comprender respecto de la doctrina evangélica, pero ardua y extraña cuando se refiere a la voz o palabra de Dios. En el mismo sentido, la *doctrina de los demonios* no significa las palabras de un diablo, sino la doctrina de los paganos concerniente a los *demonios*, y a aquellos fantasmas que adoraban como dioses.

Considerando estas dos significaciones de la PALABRA DE DIOS, tal como resultan de la Escritura, es manifiesto, en este último sentido (en el cual se toma por la doctrina de la religión cristiana), que la Escritura entera es la palabra de Dios; pero no en el primer sentido. Por ejemplo, aunque las palabras *Yo soy el Señor Dios*, etc., al final de los diez mandamientos, fueron pronunciadas por Dios a Moisés, el prefacio *Dios pronunció estas palabras y dijo*, debe comprenderse como las palabras de quien escribió la Historia Sagrada. La *palabra de Dios*, cuando se toma por lo que ha manifestado, se comprende a veces *propiamente*, a veces *metafóricamente*. *Propiamente*, en las palabras que ha comunicado a sus profetas; *metafóricamente*, por su sabiduría, poder y eternos designios, al crear el mundo; en esta acepción aquellos *fiats: Hágase la luz, hágase el firmamento, hágase el hombre*, etc. (*Gn.*, 1), son la pala-

bra de Dios. Y en el mismo sentido se dice (*Jn.*, 1, 3): *Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él nada de lo hecho hubiera sido hecho.* Y (*He.*, 1, 3): *Él sustenta todas las cosas por la palabra de su poder*, es decir, por el poder de su palabra; y (*He.*, 11, 3): *Los mundos fueron compuestos por la palabra de Dios;* y otros muchos pasajes en el mismo sentido. Del mismo modo que entre los paganos, el nombre de *hado* que significa propiamente *la palabra enunciada* se toma en la misma acepción.

En segundo lugar, por el efecto de su palabra; es decir, por la cosa misma, que mediante su palabra se afirma, manda, amenaza o promete; como (*Sal.*, 105, 19) cuando se dice que José fue puesto en prisión hasta que *su palabra llegara;* es decir, hasta que ocurriera lo que él había (*Gn.*, 40, 13) predicho al copero de Faraón, respecto a su reposición en ese cargo: en tal caso, porque su palabra *llegara* se significa la cosa misma que había de ocurrir. Así también (1 *R.*, 18, 36) Elías dice a Dios: *Yo he hecho todas estas cosas tus palabras*, en lugar de decir: *Yo he hecho todas estas cosas por tu palabra*, o mandato. Y (*Jer.*, 17, 15): *Dónde está la palabra del Señor*, sustituye a *Dónde está el daño con que Él ha amenazado.* Y (*Ez.*, 12, 28) al decir: *Ninguna de mis palabras se dilatará más:* con el término *palabras* se comprenden aquellas cosas que Dios prometió a su pueblo. Y en el Nuevo Testamento (*Mt.*, 24, 35) se dice: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán;* es decir, no dejará de pasar de lo que yo haya prometido o predicho. Y es en este sentido que San Juan Evangelista, y, a juicio mío, solamente San Juan, llama a nuestro Salvador mismo encarnación de la *palabra de Dios* (como *Jn.*, 1, 14): *La palabra fue hecha carne*, es decir, la palabra o promesa de que Cristo vendría al mundo; *que en el principio estaba con Dios;* es decir, que estaba en el designio de [224] Dios Padre, enviar a Dios Hijo al mundo, para enseñar a los hombres el camino de la vida eterna; pero sólo entonces lo puso en ejecución, encarnándolo de modo actual. Así que nuestro Salvador se denomina, allí, *la palabra* no como la persona sino como la cosa prometida. Quienes apoyándose en este pasaje acostumbran a llamarle el Verbo de

Dios, no consiguen otra cosa sino hacer el texto más oscuro. Con la misma razón podrían llamarlo el nombre de Dios; pero con el término *nombre*, como con el de *verbo*, no suele comprenderse otra cosa sino una parte de la oración, una voz, un sonido, que ni afirma, ni niega, ni ordena, ni promete, ni es ninguna sustancia corpórea o espiritual, y, por consiguiente, no puede decirse que sea Dios u hombre, mientras que nuestro Salvador es ambas cosas. Y esta *palabra* que San *Juan* en su Evangelio dice que estaba con Dios, se denomina (en su 1 *Epístola*, ver. 1) la *palabra de la vida*, y (ver. 2) *la vida eterna que era con el Padre:* así que no puede ser denominada la *palabra* en otro sentido sino en aquél en el cual se denomina vida eterna, es decir, en aquel *que nos ha procurado vida eterna*, por su encarnación. Así también (*Ap.*, 19, 13), el Apóstol, hablando de Cristo, vestido con una túnica empapada en sangre, dice: su nombre es la *palabra de Dios*, lo cual debe comprenderse como si hubiera dicho que su nombre ha sido *Aquel que había venido de acuerdo con el designio de Dios desde el principio*, *y de acuerdo con su palabra y con sus promesas, trasmitidas por los Profetas.* Así, nada hay aquí de la encarnación de una palabra, sino de la encarnación del hijo de Dios, llamado, por esto, la *palabra*, porque su encarnación era el cumplimiento de la promesa, del mismo modo como el Espíritu Santo se denomina *la promesa.*

Existen también pasajes de la Escritura en los que con la *palabra de Dios* se significan aquellas palabras que están de acuerdo con la razón y la equidad, aunque a veces no han sido enunciadas ni por un profeta, ni por un santo. El faraón Necao era un idólatra: sin embargo, sus palabras al buen rey Josías, en las que le advirtió por medio de sus consejos que no se le opusiera en su marcha contra *Carchemish*, se dice que procedían de boca de Dios, y que no habiéndolas escuchado, Josías pereció en la batalla, como puede leerse en 2 *Cr.*, 35, vers. 21, 22, 23. Es cierto, que según el relato contenido en el primer libro de Esdras, no fue Faraón sino Jeremías quien dijo tales palabras a Josías, de boca del Señor. Pero hemos de dar crédito a la Escritura canónica, cualquiera que sea lo que está escrito en los Apócrifos.

La *palabra de Dios* debe ser considerada como los dictados de la razón y de la equidad, cuando se dice en las Escrituras que eso mismo está escrito en el corazón del hombre, como en *Sal.*, 36, 31; *Jer.*, 31, 33; *Dt.*, 30, 11, 14, y en otros diversos pasajes, análogamente.

El nombre de PROFETA significa, en la Escritura, a veces *prolocutor*, es decir, el que habla de Dios al hombre o del hombre a Dios; a veces *prædictor*, o sea, el que predice las cosas venideras; y a veces uno que habla de modo incoherente, como hablan los hombres cuando están distraídos. Se usa con mucha frecuencia en el sentido de hablar de Dios al pueblo. Así *Moisés*, *Samuel*, *Elías*, *Isaías*, *Jeremías* y otros fueron Profetas. En este sentido, el Sumo Sacerdote era un Profeta, porque sólo él entraba en el *sanctum sanctorum*, para interrogar a Dios, y él era, igualmente, quien ma- [225] nifestaba al pueblo la respuesta de Dios. Por consiguiente, cuando Caifás dijo que era conveniente que un hombre muriera por el pueblo, dice San Juan (cap. 11, 51) que *Él no hablaba de sí mismo, sino que siendo aquel año Sumo Sacerdote, profetizaba que uno debería morir por la nación*. Así, quienes en las congregaciones cristianas enseñaban al pueblo (1 *Co.*, 14, 3) se dice que profetizaban. En este mismo sentido dijo Dios a *Moisés* (*Ex.*, 4, 16), respecto a Aarón: *El será tu vocero ante el pueblo, y él será para ti una boca, y tú serás para él en lugar de Dios.* Con esa palabra *vocero* se interpreta profeta (cap. 7, 1): *Mira* (dijo Dios) *yo he hecho de ti un Dios para Faraón, y Aarón, tu hermano, debe ser tu Profeta.* En el sentido de hablar del hombre a Dios, Abraham es denominado Profeta (*Gn.*, 20, 7) cuando Dios, en un sueño, habló a Abimelech de esta manera: *Ahora, pues, restituye al hombre su mujer, porque es profeta y rezará por ti;* de ello se infiere que el nombre de Profeta puede darse, y no sin propiedad, a aquel que en las iglesias cristianas tiene vocación para pronunciar plegarias públicas por la congregación. En el mismo sentido, los Profetas que venían del alto lugar (o colina de Dios) con un salterio, y un adufe, y una flauta, y un arpa (1 *S.*, 10, 5, 6, y ver. 10), *Saúl* entre ellos, se dice que profetizaban en cuanto que ensalzaban a Dios públicamente de esa manera. En el mismo sentido, se

denomina a Miriam (*Ex.*, 15, 20) profetisa. Así debe interpretarse también (1 *Co.*, 11, 4, 5) cuando San Pablo dice: *Todo varón que reza o profetiza con la cabeza cubierta*, etc., y *toda mujer que reza o profetiza con la cabeza descubierta*. En efecto, profecía, en este lugar, no significa otra cosa sino el elogio de Dios mediante salmos y cánticos sagrados, que las mujeres deben hacer en la iglesia, aunque no sería legítimo para ellas hablar a la congregación. Y es en esta acepción que los poetas de los paganos, que componían himnos y otros géneros de poemas en honor de su Dios, eran denominados *vates* (profetas) como saben perfectamente todos aquellos que están versados en los libros de los gentiles, y como se evidencia (*Tit.*, 1, 12) cuando San Pablo dice de los cretenses que uno de sus profetas les llama mentirosos; ello no quiere decir que San Pablo considerara a sus poetas como profetas, sino que reconocía que la palabra profeta era comúnmente usada para significar aquel que honraba a Dios en verso.

Si por profecía se entendiese predicción o previsión de acontecimientos futuros, no solamente serían profetas quienes eran voceros de Dios, y predecían a otros aquellas cosas que Dios les había predicho a ellos, sino también todos aquellos impostores que, con la ayuda de espíritus familiares o por adivinación supersticiosa de acontecimientos pasados, a base de causas falsas, pretenden predecir acontecimientos análogos, en el tiempo venidero: de éstos (como ya lo he declarado en el cap. XII de este Discurso) existen diversos géneros de individuos, que a juicio del común de las gentes ganan una cierta reputación de profetas, por un acontecimiento casual que ellos tergiversan en el sentido que les conviene; pero que pueden perder nuevamente esa fama por sus numerosos fracasos. La profecía no es un arte, ni (cuando se toma como predicción) una vocación constante, sino una distinción extraordinaria y temporal hecha por Dios, en la mayoría de los casos, en hombres buenos, pero a veces también [226] en los malvados. La mujer de Endor, de la que se dice que había tenido un espíritu familiar, y que gracias a él había suscitado un fantasma de Samuel, y predijo a Saúl su muerte, no era por ello una profetisa, porque ni tenía ciencia alguna que le permitiera sus-

citar un fantasma análogo, ni aparece que Dios le ordenara semejante cosa, sino que solamente suscitó Dios esta impostura como un medio empleado para lograr el terror y el desaliento de Saúl, y, por consiguiente, la derrota en la cual sucumbió. Y por sus incoherentes frases, fue considerada entre los gentiles como una especie de profecía, porque los profetas de sus oráculos, intoxicados por un espíritu o vapor que en Delfos emanaba de la cueva del oráculo mítico, quedaban trastornados durante algún tiempo, y hablaban como locos: a base de sus palabras incoherentes podía construirse algo que fuera adecuado para responder a cualquier acontecimiento, del mismo modo que puede decirse que todos los cuerpos están hechos de *materia prima*. En la Escritura (1 *S.*, 18, 10) encuentro algo semejante en estas palabras: *Y el espíritu del mal vino sobre Saúl, y profetizó en medio de la casa.*

Y aunque de la Escritura existen tantas significaciones de la palabra *profeta*, la más frecuente de ellas es aquella en que se considera como una persona a quien Dios expresa inmediatamente lo que el Profeta debe decir, como emanado de Dios, a otro hombre o al pueblo. Y a este respecto puede suscitarse la cuestión de cómo habla Dios a un Profeta semejante. ¿Puede decirse propiamente que Dios tenga voz y lenguaje, cuando no puede propiamente decirse que tenga una lengua u órganos como un hombre? El profeta David arguye así: *¿Es posible que quien hizo el ojo no vea, o quien hizo el oído no oiga?* Ahora bien, esto puede ser enunciado no ya (como usualmente ocurre) para significar la naturaleza de Dios, sino para significar nuestra intención de honrarle. En efecto *ver* y *oír* son atributos honorables, y pueden ser atribuídos a Dios para declarar su poder omnipotente (en cuanto nuestra capacidad puede concebirlo). Pero si hubieran de ser tomados en sentido estricto y propio, uno podría argüir que Dios hizo igualmente las demás partes del cuerpo humano, que Él tuvo también el mismo uso de ellas que nosotros tenemos, lo cual sería tan inadecuado para muchos, que constituiría la máxima contumelia del mundo adscribir a Dios ese uso. Por consiguiente, nosotros tenemos que interpretar el coloquio inmediato de Dios con el hombre como aquel procedimiento (cualquiera que

sea) en virtud del cual Dios da a entender su voluntad. Los medios por conducto de los cuales hace esto son muchos; todos los cuales han de encontrarse solamente en la Sagrada Escritura, pues aunque muchas veces se dice en ella que Dios habló a esta o la otra persona, sin manifestar de qué manera, existen también varios pasajes que señalan los signos por los cuales dio a conocer su presencia y sus mandatos, y a base de ellos puede inferirse cómo habló a varios de los restantes.

De qué manera habló Dios a *Adán* y a *Eva*, y a *Caín* y a *Noé*, no está expresado, ni cómo habló a Abraham hasta el tiempo en que salió de su propia comarca y se trasladó a *Sichem*, en el país de *Canaán*; entonces (*Gn.*, 12, 7) se dice que Dios se le *apareció*. Es esta una de las maneras por las cuales Dios hace manifiesta su presencia, es decir, por una aparición o visión. Otra vez (*Gn.*, 15, 1), la palabra del Señor vino a Abraham en forma de una visión; es decir, algo significativo de la presencia de Dios apareció como un mensajero divino para hablarle. [227] Otra vez, el Señor se manifestó a Abraham (*Gn.*, 18, 1) mediante la aparición de tres ángeles; y a Abimelech (*Gn.*, 20, 3) en un sueño: a Lot (*Gn.*, 19, 1), mediante una aparición de dos ángeles; a Hagar (*Gn.*, 21, 17), mediante la aparición de un ángel; a Abraham, de nuevo (*Gn.*, 22, 11), mediante la aparición de una voz del cielo; a Isaac (*Gn.*, 26, 24), en la noche (es decir, durante el sueño o mediante sueño), y a Jacob (*Gn.*, 18, 12) en un sueño, es decir (utilizando las palabras del texto), *Jacob soñó que veía una escala*, etc.; y (*Gn.*, 32, 1) en una visión de ángeles; y a Moisés (*Ex.*, 3, 2), mediante la aparición de una llama de fuego en mitad de un zarzal. Y después de la época de Moisés (cuando se expresa la manera como Dios habló inmediatamente al hombre en el Antiguo Testamento) habló siempre por medio de una visión o de un sueño, como a *Gedeón*, *Samuel*, *Elías*, *Elisa*, *Isaías*, *Ezequiel* y al resto de los Profetas; y frecuentemente en el Nuevo Testamento, como a *José*, a San *Pedro*, a San *Pablo* y a San *Juan* Evangelista, en el Apocalipsis.

Sólo a Moisés le habló de un modo más extraordinario en el monte *Sinaí* y en el *Tabernáculo*, y al Sumo Sacerdote

en el *Tabernáculo* y en el *sanctum sanctorum* del templo. Pero Moisés y, después de él, los Sumos Sacerdotes, fueron Profetas de un lugar y grado más eminente en el favor de Dios; y Dios mismo declaró en palabras expresas que habló a otros Profetas en sueños y visiones, pero a su siervo Moisés del modo como un hombre habla con su amigo. Las palabras son éstas (*Nm.*, 12, 6, 7, 8): *Si hubiere un Profeta entre vosotros, yo, el Señor, me daré a conocer a él en una visión, y le hablaré en sueño. No así a mi siervo Moisés, que es fiel en toda mi casa; con él hablaré de boca a boca, muy aparentemente, y no en frases intrincadas, y verá la apariencia misma del Señor.* Y (*Ex.*, 32, 11): *El Señor habló a Moisés cara a cara como habla un hombre con su amigo.* Y aun más, esta manera de hablar de Dios a Moisés era por mediación de un ángel, como aparece expresamente, *Hch.*, 7, vers. 35, 53 y *Ga.*, 3, 19, y era, por consiguiente, una visión, aunque una visión más clara que la que se ofreció a otros profetas. Y de acuerdo con esto, cuando Dios dice (*Dt.*, 13, 1): *Si surge entre vosotros un profeta o soñador de sueños*, la última palabra no es sino la interpretación de la primera. Y (*Jl.*, 2, 28): *Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones;* donde, nuevamente, la palabra *profecía* se expone en forma de *sueño* y *visión*. Y fue de la misma manera como Dios habló a Salomón, prometiéndole sabiduría, riquezas y honor; porque el texto dice (1 *R.*, 3, 15): *Y como Salomón despertó, vio que era un sueño.* Así que, generalmente, los Profetas en el Antiguo Testamento no tuvieron noticia de la palabra de Dios de otro modo que por sus sueños o visiones, es decir, por las imágenes que tuvieron en su sueño o en un éxtasis, imágenes que eran sobrenaturales en cada verdadero Profeta, pero que en los falsos profetas podían ser naturales o fingidas.

Los mismos Profetas decían, no obstante, que hablaban por el espíritu; [228] como (*Zac.*, 7, 12) cuando el Profeta, hablando de los judíos, dice: *Hicieron sus corazones duros como diamante, para no oír la ley ni las palabras que el Señor de los ejércitos enviaba por su espíritu por los anteriores profetas.* Por ello es manifiesto que hablar por el *espíritu* o *inspiración*

no era una manera particular de hablar Dios, diferente de la visión, cuando los que afirmaban hablar por el espíritu eran profetas extraordinarios, de tal índole que para cada nuevo mensaje habían de tener una comisión particular o (lo que es lo mismo) un nuevo sueño o visión.

De los profetas que existieron, por una vocación perpetua, en el Antiguo Testamento, algunos eran *supremos*, otros *subordinados*. Fueron supremos primeramente Moisés, y tras de él los Sumos Sacerdotes, cada uno en su tiempo, mientras el sacerdocio fue regio; y cuando el pueblo de los judíos repudió a Dios, para que no reinara más sobre ellos, aquellos reyes que se sometieron al gobierno de Dios fueron, también, sus principales Profetas, y el cargo de Sumo Sacerdote se hizo ministerial. Y cuando Dios había de ser consultado, poníanse las santas vestiduras, y requerían al Señor, cuando el rey lo ordenaba; y eran privados de su cargo, cuando al rey le parecía oportuno. Porque el rey Saúl (1 *S.*, 13, 9) ordenó que fuera traída la ofrenda y (1 *S.*, 14, 18) mandó al Sacerdote que trajera el arca cerca de él, y (ver. 19) que lo dejara solo, porque veía una ventaja sobre sus enemigos. En el mismo capítulo Saúl pide el consejo de Dios. De análoga manera se dice que el rey David, después de haber sido ungido, aunque antes de que tomara posesión del reino, *preguntó al Señor* (1 *S.*, 23, 2) si habría de luchar contra los filisteos en *Keilah;* y (ver. 10) David ordenó al sacerdote que le trajera la túnica sacerdotal, para saber si debía permanecer en *Keilah* o no. Y el rey Salomón (1 *R.*, 2, 27) tomó la dignidad sacerdotal de *Abiatar*, y la dio (ver. 35) a *Zadoc.* Por consiguiente, Moisés y los Sumos Sacerdotes, y los piadosos reyes que en todas las ocasiones extraordinarias consultaban a Dios cómo habían de proceder, o qué acontecimientos les esperaban, fueron, todos, Profetas soberanos. Pero no consta de qué manera les habló Dios. Decir que cuando Moisés subió al encuentro de Dios en el Monte *Sinaí* se trataba de un sueño o visión, tal como la tuvieron otros Profetas, es contrario a la distinción que Dios hizo entre Moisés y otros Profetas, *Nm.*, 12, 6, 7, 8. Decir que Dios habló o apareció como es, en su propia naturaleza, equivale a negar su infinitud, in-

visibilidad e incomprensibilidad. Decir que habló por inspiración o infusión del Espíritu Santo, puesto que el Espíritu Santo significa la deidad, es hacer a Moisés igual a Cristo, en el cual, solamente, la divinidad (como San Pablo manifiesta, *Col.*, 2, 9) encarnó en forma corporal. Por último, decir que habló por el Espíritu Santo —y como ello significa las gracias o dones del Espíritu Santo— es no atribuirle ninguna virtud sobrenaturalmente, puesto que Dios dispone a los hombres a la justicia, a la piedad, a la compasión, a la verdad, a la fe y a todo género de virtudes morales e intelectuales, por la doctrina, el ejemplo y por diversos motivos naturales y ordinarios.

Y del mismo modo que estas maneras no pueden ser atribuídas a Dios cuando habló a Moisés en el monte *Sinaí*, así tampoco pueden serle asignadas cuando [229] habló a los Sumos Sacerdotes desde la sede de la clemencia. Así, no está suficientemente claro de qué manera habló Dios en el Antiguo Testamento a aquellos Profetas soberanos, que tenían la misión de invocarlo. En los tiempos del Nuevo Testamento no existía ningún profeta soberano, sino nuestro Salvador, el cual era, a un tiempo, el Dios que hablaba y el Profeta al cual Él hablaba.

Respecto a los Profetas subordinados de vocación perpetua, yo no encuentro pasaje alguno donde se pruebe que Dios les habló sobrenaturalmente, sino sólo por aquel conducto que, naturalmente, inclina a la piedad, a la fe, a la rectitud y a otras virtudes de los demás cristianos. Este procedimiento, aunque consiste en la constitución, instrucción y educación, y en las ocasiones y propensiones de los hombres a las virtudes cristianas, es verdaderamente atribuído a la actuación del espíritu de Dios o del Espíritu Santo. En efecto, no existe una buena inclinación que no sea causada por Dios. Pero esta actuación divina no siempre es sobrenatural. Por consiguiente, cuando un Profeta afirma que habla en el espíritu o por el espíritu de Dios, no entendemos otra cosa sino que habla de acuerdo con la voluntad divina, declarada por los Profetas supremos, porque la acepción más común de la palabra espíritu consiste en el significado de la intención, entendimiento o disposición de un hombre.

En tiempo de Moises existieron setenta hombres, junto a él, que *profetizaron* en el campo de los israelitas. De qué modo les habló Dios se declara en el cap. 11 de *Nm.*, ver. 25: *El Señor descendió en una nube y habló a Moisés; y tomó del espíritu que estaba en él, y lo puso a los setenta ancianos. Y acaeció que cuando posó sobre ellos el espíritu, profetizaron sin cesar.* De ello resulta manifiesto: primero, que sus profecías al pueblo estaban subordinadas a la profecía de Moisés; por ello tomó Dios del espíritu de Moisés, y se lo trasmitió, así que profetizaron como Moisés lo hubiera hecho: de otro modo no hubieran logrado profetizar en absoluto. En efecto (ver. 27), hubo una queja contra ellos, a Moisés, y Josué quiso que Moisés los perdonara, cosa que él no hizo, y dijo a Josué: *No estés celoso por mí.* En segundo lugar, que en este pasaje el espíritu de Dios no significa sino la idea y disposición de obedecer, y asistir a Moisés en la administración del gobierno. Porque si se hubiera significado que ellos tenían el espíritu sustancial de Dios, es decir, la naturaleza divina a ellos inspirada, no la tendrían de modo inferior a Cristo mismo, único en quien encarnó corporalmente el espíritu de Dios. Con ello se significa, por consiguiente, el don y la gracia de Dios, que les guió a cooperar con Moisés mismo, el cual los había instituído para ancianos y funcionarios del pueblo. En efecto, en las palabras *Reúneme setenta hombres, que tú conozcas como los más ancianos y funcionarios del pueblo*, la frase *que tú conozcas* coincide con la de *que tú establezcas* o *hayas establecido* para ser tal cosa. Se nos dice antes (*Ex.*, 18) que Moisés, siguiendo el consejo de Pedro, su suegro, designó jueces y funcionarios para el pueblo que temía a Dios, y de éstos salieron aquellos setenta que Dios, posando sobre ellos el espíritu de Moisés, estimuló para que ayudaran a éste en la administración del reino; y en este sentido se dice que el espíritu de Dios (1 *S.*, 16, 13, 14) después de la unción de David, descendió sobre éste y abandonó a Saúl, puesto que Dios da sus gracias a quien escoge para gobernar su pueblo, y las arrebata a aquel a quien repudia. Así que con la palabra espíritu se significa inclinación al servicio de Dios, y no muestra alguna de revelación sobrenatural.

Dios habló también, muchas veces, por vía de azar o de suertes, siendo éstas ordenadas por aquellos a quienes Él había dado autoridad sobre su pueblo. Así leemos que Dios, manifestó por la suerte, a instancia de Saúl (1 *S.*, 14, 43) la falta que Jonatán había cometido comiendo un panal de miel, contrariamente al juramento tomado por el pueblo. Y (*Jos.*, 1, 10) Dios dividió el país de Canaán entre los israelitas, echando las *suertes Josué delante del Señor*, *en Shiloh*. De la misma manera, al parecer, descubrió Dios (*Jos.*, 7, 16, etc.) el crimen de Achan. Y estos son los conductos por los cuales Dios declaró su voluntad en el Antiguo Testamento.

Todos estos procedimientos los usó también en el Nuevo Testamento. A la *Virgen María* por la visión de un ángel; a *José*, en sueños; a *Pablo*, en el camino de Damasco, mediante una visión de nuestro Salvador; y a *Pedro* en la aparición de una franja pendida del cielo, con diversas clases de carne, de animales puros e impuros; en la cárcel, por la visión de un ángel; y a todos los Apóstoles y escritores del Nuevo Testamento, por las gracias de su espíritu; y a los Apóstoles, además (en la elección de Matías en lugar de Judas Iscariote), por vía de suerte.

Si consideramos que toda profecía supone visión o sueño (ambas cosas son lo mismo, cuando son naturales), o un don especial de Dios, tan raramente observado en el género humano que es objeto de admiración, cuando se observa; y si consideramos, igualmente, que tales dones, como los sueños y visiones más extraordinarios, pueden proceder de Dios, no sólo por su actuación sobrenatural e inmediata sino, también, por su efecto natural y por mediación de causas segundas, precisan la razón y el juicio para discernir entre dones naturales y sobrenaturales, y entre visiones o sueños naturales o sobrenaturales. En consecuencia, los hombres necesitan ser muy cautos y circunspectos al obedecer la voz de un hombre que, pretendiendo ser profeta, nos requiere que obedezcamos a Dios siguiendo lo que, en nombre de Dios, nos dice ser el camino para la felicidad. En efecto, quien pretende enseñar a los hombres el camino de una felicidad tan grande, pretende gobernarlos, es decir, regirlos y reinar sobre ellos, cosa que

como todos los hombres desean naturalmente, induce a sospechar la existencia de una ambición e impostura; por tal causa, debe ser examinada y comprobada por cada hombre antes de prestar obediencia, a menos que se le haya ofrecido ya en la institución del Estado, como cuando el Profeta es el soberano civil o está autorizado por éste. Y si este examen de los profetas y espíritus no fuera permitido a cada uno de los que componen un pueblo, no tendría objeto establecer los signos por los cuales cada uno puede ser capaz de distinguir entre aquellos a quienes debe y a quienes [231] no debe seguir. Considerando, por consiguiente, que tales signos se establecen (*Dt.*, 13, 1, etc.) para conocer mediante ellos a un Profeta, y (1 *Jn.*, 4, 1, etc.) para saber cuándo se trata de un espíritu, y teniendo en cuenta que existen abundantes profecías en el Antiguo Testamento, y copiosas predicaciones en el Nuevo Testamento contra los profetas, y un número mucho mayor, ordinariamente, de falsos profetas que de verdaderos, cada uno, a su propio riesgo, tiene que obrar con cautela antes de seguir las indicaciones que se le marquen. En primer término, que existieron muchos más profetas falsos que verdaderos se revela por el hecho de que cuando Ahab (1 *R.*, 12) consultó cuatrocientos profetas, todos ellos eran falsos impostores, excepto uno: Miqueas. Y poco tiempo antes del cautiverio, los profetas eran generalmente impostores. *Los profetas* (dice el Señor en *Jeremías*, cap. 14, ver. 14) *profetizan embustes en mi nombre. Yo no los he mandado, ni los he enviado, ni les he dicho que os profeticen a vosotros una falsa visión, una cosa inane, y engaño de su corazón.* Por ello ordenó Dios al pueblo, por boca del profeta *Jeremías* (cap. 23, 16) que no les obedecieran. *Así dice el Señor de los Ejércitos, no escucheis las palabras de los profetas que profetizan a vosotros. Ellos os hacen vanos, hablan de una visión de su propio corazón y no de la boca del Señor.*

Si se considera, pues, que en la época del Antiguo Testamento existían querellas de esa índole entre los profetas visionarios, disputando uno con otro, y preguntando ¿Cuándo partió el espíritu de mí, para ir a ti?, como entre Miqueas y el resto de los cuatrocientos, y que se imputaban mentiras

de uno a otro (como en *Jer.*, 14, 14); y existiendo análogas controversias respecto al Nuevo Testamento, actualmente, entre los profetas espirituales, cada persona estaba obligada entonces, y lo está ahora, a hacer uso de su razón natural, aplicando a toda profecía aquellas reglas que Dios nos ha dado para discernir la verdad del error. De estas reglas en el Antiguo Testamento, una estaba de acuerdo con la doctrina que Moisés, el Profeta soberano, les había enseñado; y la otra, con el poder milagroso de predecir lo que Dios haría acontecer, como he manifestado ya con el *Dt.*, 13, 1, etc. Y en el Nuevo Testamento, sólo había una señal, a saber, la predicación de la doctrina según la cual *Jesús es Cristo*, es decir, el Rey de los judíos prometido en el Antiguo Testamento. Quien negaba este artículo era un falso profeta, cualesquiera que fuesen los milagros de que pareciera capaz; y el que enseñaba dicha doctrina, era un profeta verdadero. En efecto, San Juan (1 *Jn.*, 4, 2, etc.) hablando expresamente de los medios para examinar los espíritus e inquirir si son o no de Dios, después de afirmar que surgirían falsos profetas, dice así: *Por esto conocereis el espíritu de Dios. Todo espíritu que confiese que Jesús vino en carne, es de Dios;* esto es, queda aprobado y permitido como profeta de Dios: no que sea un hombre divino o uno de los elegidos, porque confiese, profese o predique que Jesús es el Cristo, sino porque es un profeta declarado. Porque, a veces, Dios habla por profetas cuyas personas no ha aceptado, como hizo con Balaam y como vaticinó a Saúl su muerte, por conducto de la bruja de Endor. Además, en el versículo inmediato se dice: *Todo espíritu que no confiese que Jesucristo se hizo carne, no es de Cristo. Y éste es el espíritu del Anticristo.* Así, la norma es perfecta por ambos [232] lados; que es un verdadero profeta quien predica al Mesías venido ya al mundo en la persona de Jesús, y es un profeta falso el que niega su venida y lo espera en algún impostor futuro, que falsamente pretenda para él ese honor; es decir, aquel a quien los Apóstoles llamaron con propiedad el Anticristo. Cada hombre, por consiguiente, debe considerar quién es el profeta soberano; es decir, quién es el representante de Dios sobre la tierra, y el que inmediatamente, por debajo

de Dios, tiene autoridad para gobernar a los cristianos, y observar como norma aquella doctrina que, en nombre de Dios, ha ordenado que sea enseñada, y como consecuencia, examinar y comprobar la verdad de las doctrinas anticipadas, con o sin milagros, en algún tiempo, por aquellos pretendidos profetas; y si la encuentran contraria a esa norma, hacer lo que hicieron quienes se presentaron a Moisés y se quejaron de que había algunos que profetizaban en el campo, y de cuya autoridad dudaban; y dejar al soberano, como ellos hicieron con Moisés, el cuidado de defender o repudiar a esos pretendidos profetas, según juzgara razonable; y si los desautoriza, no obedecer más sus palabras; pero si los aprueba, obedecerlos, como hombres a quienes Dios ha dado una parte del espíritu de su soberano. Porque cuando los cristianos no toman a su soberano cristiano como profeta de Dios, consideran sus propios sueños como la profecía por la cual piensan ser gobernados, y la hinchazón de sus propios corazones como el espíritu de Dios, o tolerarán ser dirigidos por algún príncipe extraño, o por alguno de sus conciudadanos, que puede fascinarlos hacia la rebelión contra el gobierno sin otro milagro que confirme, a veces, su vocación, que un extraordinario suceso e impunidad; y que destruyendo por este medio todas las leyes, divinas y humanas, reduce todo el orden, gobierno y sociedad al caos primitivo de la violencia y la guerra civil. [233]

CAPITULO XXXVII

De los MILAGROS *y su Uso*

Considéranse como MILAGROS las obras admirables de Dios, y, por consiguiente, se llaman también *maravillas*. Y aunque en la mayoría de los casos se realizan para poner de manifiesto sus mandatos, cuando, a falta de ellos, los hombres propenden a dudar (siguiendo su razonamiento natural privado) lo que Él ha mandado y lo que no, se llaman comúnmente en la Sagrada Escritura *signos*, en el mismo sentido como los latinos los denominaban *ostenta* y *portenta*, de mostrar y presignificar aquello que el Omnipotente se propone que ocurra.

Así, pues, para entender lo que es un milagro, debemos comprender, primero, qué obras existen que los hombres contemplen con extrañeza y llamen admirables. Y existen dos cosas que maravillan a los hombres en cada acontecimiento: una de ellas es que sea extraño, es decir, de tal naturaleza que algo semejante no se haya producido nunca, o raras veces; la otra es que cuando se produce, no podamos imaginarlo como hecho por medios naturales, sino, sólo, por la mano inmediata de Dios. En cambio, cuando lo consideramos posible, o existe una causa natural de ello, por raro que sea semejante acontecimiento, o cuando ha ocurrido con frecuencia, aunque resulte imposible imaginar que se debe a medios naturales, no nos maravillamos, ni estimamos el suceso como un milagro. Así, si un caballo o una vaca hablara, sería un milagro, porque la cosa es extraña y, al mismo tiempo, resulta difícil imaginar para ella una causa natural. Igual lo sería ver una extraña desviación de la naturaleza, en la producción de una nueva forma de criatura viva. Pero cuando un hombre u otro animal engendran algo así, aunque no sepamos mejor cómo se ha hecho esto que lo otro, desde el momento en que es usual deja de ser un milagro. Así también, si un hombre quedara metamorfoseado en una piedra o en una columna, sería un

milagro, porque resultaría extraño; pero que se convierta en piedra un trozo de madera, como frecuentemente ocurre, no es milagro, aunque no sepamos por cuál operación de Dios ha ocurrido esta última cosa, y no la otra.

El primer arco iris que se vio en el mundo fue un milagro, porque era el primero, y, por consiguiente, resultaba extraño, habiendo servido como un signo de Dios, trazado en el cielo, para asegurar a su pueblo que ya no existiría una universal destrucción del mundo por las aguas. Pero en la actualidad, como son ya frecuentes, no constituyen milagros, ni para quienes conocen sus causas naturales ni para quienes no las conocen. Además, existen obras raras producidas por el arte del hombre: ahora bien, si sabemos cómo están hechas, y conocemos, además, los medios por los cuales llegaron a producirse, no los consideramos como milagros ya que no [234] han sido suscitados por la mano inmediata de Dios, sino por el ingenio humano.

Si consideramos, además, que la admiración y la extrañeza son consiguientes al conocimiento y la experiencia con que los hombres están dotados, en mayor o menor escala, se sigue que la misma cosa puede ser milagro para unos, y no para otros. Y así ocurre que hombres ignorantes y supersticiosos consideran portentosas ciertas obras que otros hombres saben que proceden de la Naturaleza (la cual no es obra inmediata sino ordinaria de Dios), y no las admiran en absoluto. Tal es el caso de los eclipses de sol y de luna, considerados como hechos sobrenaturales por el común de las gentes, mientras que otros, basándose en el conocimiento de las causas naturales, predecían la hora exacta en que acaecerían. O como cuando un hombre sagaz, conociendo los actos privados de otro individuo ignorante e inculto, le dice lo que ha hecho anteriormente, y esto parece, a este último, algo maravilloso; ahora bien, entre hombres cautos y prudentes no resulta fácil hacer milagros como éstos.

Además, corresponde a la naturaleza de un milagro que sea producido para procurar crédito a los mensajeros, ministros y profetas de los dioses, y que los hombres puedan saber, por conducto de tales hechos, que han sido llamados, enviados

y empleados por Dios, y, por consiguiente, se sientan más propensos a obedecerles. Por tanto, aunque la creación del mundo y, después de ella, la destrucción de todos los seres vivos, en el Diluvio universal, fueron obras admirables, como no se hicieron para acreditar a ningún profeta ni a ningún otro ministro de Dios, no suelen ser denominadas milagros. En efecto, por admirable que sea una obra, la admiración no consiste en que pueda ser hecha, porque los hombres creen, naturalmente, que el Omnipotente puede hacer todas las cosas, sino en que Dios la realice a súplica o instancia del hombre. En cambio, las obras de Dios en Egipto, realizadas por manos de Moisés, fueron propiamente milagros, porque se hicieron con intención de hacer creer al pueblo de Israel que Moisés iba a ellos no con particulares e interesados designios, sino enviado por Dios. Por tanto, luego que Dios le encargó que liberara a los israelitas del yugo egipcio, cuando dijo: *Ellos no me creerán, sino que dirán que el Señor no ha aparecido en mí*, Dios le dio poder para transformar la vara que tenía en su mano, en una serpiente, y convertir de nuevo la serpiente en vara; y colocando su mano en el pecho, hacer brotar en él la lepra, y apartandola, sanarlo de nuevo, para que los hijos de Israel (como se ve en el ver. 5) creyeran que el Dios de sus padres se le había aparecido: y por si esto no era bastante, le confirió el poder de convertir las aguas en sangre. Y cuando hubo realizado estos milagros ante el pueblo, dícese (ver. 41) que *ellos lo creyeron*. No obstante, por miedo al Faraón, no se atrevieron aún a obedecerle. Por esta razón, las otras obras que fueron realizadas para derramar las plagas sobre el Faraón y los egipcios, tendieron todas a hacer que los israelitas creyeran en Moisés, y fueron propiamente milagros. Del mismo modo, si consideramos todos los milagros hechos por mano de Moisés, y por todos los demás Profetas, hasta el cautiverio, y, posteriormente, los de nuestro Salvador y sus Apóstoles, encontraremos que su finalidad era siempre suscitar o con- [235] firmar la creencia de que ellos no venían por su propio impulso, sino enviados por Dios. Podemos advertir, además, en la Escritura, que el fin de los milagros era suscitar la fe, no universalmente entre todos los hombres, los elegidos y los réprobos, sino entre los elegidos solamente; es

decir, entre aquellos que Dios había determinado convertir en súbditos suyos. En efecto, aquellas milagrosas plagas de Egipto no tenían por finalidad la conversión del Faraón, porque Dios había dicho antes a Moisés que él endurecería el corazón del Faraón para que no dejara marchar al pueblo; y cuando, por último, lo dejó marchar, no fueron los milagros lo que lo persuadieron, sino las plagas las que le forzaron a ello. Así también, de nuestro Salvador está escrito (*Mt.*, 13, 58) que no realizó muchos milagros en su propio país, a causa de la incredulidad de las gentes; y (*Mr.*, 6, 5) en lugar de *no realizó muchos*, se dice *no efectuó ninguno*. Y no fue porque le faltase poder, ya que decir esto sería blasfemar contra Dios; ni que el fin de los milagros no fuese convertir a Cristo los hombres incrédulos, porque el fin de todos los milagros de Moisés, de los Profetas, de nuestro Salvador y de sus Apóstoles fue añadir hombres a la Iglesia; sino porque el fin de sus milagros era agregar a la Iglesia (no todos los hombres sino) aquellos que merecían ser salvados; es decir, aquellos a quienes Dios había elegido. Así pues, considerando que nuestro Salvador había sido enviado por su Padre, no podía usar su poder en la conversión de aquellos a quienes su Padre había repudiado. Cuando al considerar este pasaje de San *Marcos*, dicen algunos que la frase: *Él no podía*, sustituye a *Él no quería*, no se apoyan en ejemplo alguno de la lengua griega (en la que *no quería* se emplea, a veces, en lugar de *no podía*, respecto a cosas inanimadas que no tienen voluntad; pero *no podía* por *no quería*, nunca) y, por consiguiente, ponía un obstáculo a los cristianos más débiles, como si Cristo no pudiera hacer milagros sino entre los crédulos.

De cuanto he manifestado acerca de la naturaleza y uso del milagro, podemos definir éste así: *Un* MILAGRO *es una obra de Dios (aparte de su operación por vía natural, ordenada en la creación) realizada para hacer manifiesto a su elegido la misión de un enviado extraordinario para su salvación.*

De esta definición podemos inferir: primero, que en todos los milagros la obra realizada no es efecto de una determinada virtud en el profeta, sino efecto inmediato de la mano de

Dios; es decir, Dios lo ha hecho sin usar al Profeta en ello como una causa subordinada.

En segundo lugar, que no existe demonio, ángel u otro espíritu creado que pueda hacer un milagro, porque entonces sería realizado por virtud de alguna ciencia natural o encantamiento; es decir, en virtud de palabras. En efecto, si los encantadores lo hacen por su propio poder independiente, existe cierto poder, cosa que todos los hombres niegan; y si lo hacen por algún poder, otorgado a ellos, entonces no es obra inmediata de la mano de Dios, sino efecto natural, y, por consiguiente, no es un milagro.

Existen algunos textos de la Escritura que parecen atribuir el poder de realizar milagros (iguales a algunos de aquellos milagros inmediatos producidos por Dios mismo) a ciertas artes de magia y encantamiento. Por ejemplo, cuando leemos que después de que la vara de Moisés, lanzada [236] contra el suelo se convirtió en una serpiente, *los magos de Egipto hicieron también lo mismo con sus encantamientos;* y que luego que Moisés convirtió en sangre las aguas de los manantiales, ríos, estanques y pozos de Egipto, *los magos de Egipto hicieron lo mismo con sus encantamientos;* y que cuando Moisés, por el poder de Dios, llenó de ranas el país, *los magos lo hicieron también con sus encantamientos, y llenaron de ranas el país de Egipto:* a la vista de esto ¿no propenderá un hombre a considerar milagros los encantamientos, es decir, a reconocer eficacia al sonido de ciertas palabras, y pensar que todo ello está suficientemente probado a base de estos y otros pasajes semejantes? No existe, sin embargo, pasaje de la Escritura que nos diga lo que es un encantamiento. Si, por consiguiente, encantamiento no es, como muchos piensan, una consecución de efectos extraños, por medio de deletreos y palabras, sino impostura y engaño acarreados por medios ordinarios, tan alejados de lo sobrenatural que, para llevarlos a cabo, los impostores no necesitan tanto inquirir las causas naturales como advertir la ignorancia, estupidez y superstición ordinarias del género humano, forzosamente los textos que parecen confirmar el poder de la magia, de la brujería y del encantamiento, habrán de tener otro sentido que el que a primera vista presentan.

Es, en efecto, bastante evidente que las palabras no tienen valor sino para aquellos que las comprenden, y aun entonces no tienen otro sino el de significar las intenciones o pasiones de quien habla, y, como consecuencia, el de producir esperanza, temor u otras pasiones o concepciones en el oyente. Por consiguiente, cuando una vara parece una serpiente, o las aguas sangre, o algún otro milagro parece realizado por vía de encantamiento, si no se hace para la edificación del pueblo de Dios, ni la vara, ni el agua, ni otra cosa cualquiera está encantada, es decir, provocada por las palabras; el único hechizado es el espectador. Así que todos los milagros consisten en que el encantador ha engañado a un hombre, lo cual no es un milagro, sino algo fácil de hacer.

Tal es, en efecto, la ignorancia y propensión al error, generalmente en todos los hombres, pero en especial en aquellos que no conocen a fondo las causas naturales, y la naturaleza e intereses de los hombres, por lo cual pueden ser engañados mediante fáciles e innumerables recursos. Antes de que fuera conocida la realidad de una ciencia del curso de las estrellas ¿qué fama de poder milagroso hubiera podido ganar un hombre si hubiese dicho a las gentes: En esta hora o día se oscurecerá el sol? Un juglar, mediante el manejo de sus cubiletes y por otros medios, si sus juegos no fuesen ahora ordinariamente practicados, se pensaría que hace sus maravillas, en definitiva, por el poder del demonio. Un hombre que tiene la práctica de hablar conteniendo su respiración (lo que antiguamente se llamaba *ventrílocuo*), y simula que la debilidad de su voz procede no del débil impulso de los órganos de la palabra, sino de la distancia del lugar, puede hacer creer a mucha gente que es una voz del cielo, cualesquiera que sean las cosas que les diga. Y para un hombre habilidoso que ha inquirido en los secretos y confesiones familiares que ordinariamente hace un hombre a otro, de sus pasados actos y aventuras, repetirlas de nuevo no es cosa ardua; existen muchos que por tales procedimientos logran reputación de hechiceros. Es cosa [237] complicada en exceso, enumerar las diversas clases de estos hombres que los griegos llamaban *taumaturgos*, es decir, operadores de cosas milagrosas; pero todos estos lo hacen a base de su peculiar destreza. Si consideramos las imposturas que

pueden ser acarreadas por la confabulación, nada hay tan imposible de hacer que sea imposible de ser creído. En efecto dos hombres que estén de acuerdo, el uno para parecer impedido, el otro para curarlo con un gesto, engañarán a otros muchos; pero si se confabulan el uno para parecer enfermo, el otro para simular su curación, y todos los demás para levantar testimonio, los engañados serán muchos más.

Dada esta aptitud del género humano para prestar fe, con excesiva ligereza, a pretendidos milagros, no puede haber una precaución mejor ni distinta siquiera que aquella que Dios ha prescrito, primero por Moisés (como antes lo dije, en el capítulo precedente), en el comienzo del cap. 13 y a fines del 18 del *Deuteronomio*, que no consideremos como profetas a quienes enseñan otra religión distinta de la ordenada por el representante de Dios (que en aquel tiempo era Moisés), ni a ninguno (aunque enseñe la misma religión) cuyas predicciones no veamos realizadas. A Moisés, por consiguiente, en su tiempo, y a Aarón y sus sucesores en el suyo, y al gobernador soberano del pueblo de Dios, bajo Dios mismo, es decir, a la cabeza de la Iglesia en todos los tiempos, debe consultárseles cuál es la doctrina establecida, antes de que demos crédito a un pretendido milagro o profeta. Y hecho esto, la cosa que ellos pretenden que es un milagro debemos verla hecha, y utilizar todos los medios posibles para comprobar si realmente fue realizada; y no solamente esto, sino considerar también si es de tal índole que ningún hombre puede hacer otro tanto por su poder natural, si no que el hecho requiere la mano inmediata de Dios. Para ello tenemos que recurrir forzosamente al representante de Dios, a quien, en todos los casos dudosos, hemos de someter nuestros juicios particulares. Por ejemplo, si alguien pretende que después de ciertas palabras pronunciadas sobre un trozo de pan, Dios ha hecho de ese fragemento de pan un Dios o un hombre, o ambas cosas, no obstante lo cual sigue aparentando ser pan, como hasta entonces, no hay razón para que nadie piense que eso ha ocurrido realmente, ni por consiguiente, temerá a quien tal pretenda, hasta que inquiera de Dios, por conducto de su vicario o representante, si esa transmutación tuvo o no lugar. Si este representante se pronuncia negativamente, sígue-

se entonces lo que Moisés dijo (*Dt.*, 18, 22) *Él ha hablado presuntuosamente, y no debes obedecerle.* Si dice que esto se ha hecho, entonces no hay que contradecirle. Así también, si nosotros no vemos, sino solamente oímos decir de un milagro, tenemos que consultar a la Iglesia legítima, es decir, al jefe legítimo de ella, por mucho crédito que demos a quienes relataron el milagro. Tal es, principalmente, el caso de quienes actualmente viven bajo el régimen de soberanos cristianos, pues en los tiempos que corren, yo no sé de ningún hombre que haya visto nunca realizarse semejante obra milagrosa por el encantamiento, la palabra o la plegaria de un hombre, que alguien, dotado con una razón mediocre, considere sobrenatural. La cuestión ya no es si lo que nosotros vemos realizado es un milagro, si el milagro que oímos o leemos fue un acto real y no una creación de la lengua o de la pluma, sino, en definitiva, si el relato es verdadero o falso. En esta cuestión no hemos de inquirir nuestra propia razón o conciencia privada, sino la razón pública, esto es, la razón del supremo representante de Dios, que actúa como juez suyo; en efecto, lo haremos juzgar siempre, puesto que le hemos [238] dado un poder soberano, a fin de que haga todo lo necesario para nuestra paz y defensa. Un hombre particular (puesto que el pensamiento es libre) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente ciertos actos que han sido presentados como milagros, considerando, según su propio testimonio, qué beneficio puede derivar, de la creencia de los hombres, para aquellos que lo reconocen o lo combaten, y conjeturar a base de ello si son milagros o mentiras. Pero cuando se llega a la confesión de esta fe, la razón privada debe someterse a la pública, es decir, al representante de Dios. Quién sea este representante de Dios, y el jefe de la Iglesia, es algo que consideraremos más adelante, en lugar adecuado.

CAPITULO XXXVIII

De la Significación de VIDA ETERNA, INFIERNO, SALVACIÓN, MUNDO VENIDERO *y* REDENCIÓN *en la Escritura*

El mantenimiento de la sociedad civil depende de la justicia, y la justicia del poder de vida y muerte, y de otras recompensas y castigos menores, que competen a quienes detentan la soberanía del Estado. Es imposible que un Estado subsista, cuando alguien distinto del soberano tiene un poder de dar recompensas más grandes que la vida, o de imponer castigos mayores que la muerte. Ahora bien, considerando que la *vida eterna* es una mayor recompensa que la *vida presente,* y que el *tormento eterno* es un castigo mayor que la *muerte natural,* interesa que todos cuantos deseen (mediante la obediencia a la autoridad) evitar las calamidades de la confusión y de la guerra civil, consideren detenidamente lo que se significa en la Sagrada Escritura con las frases *vida eterna* y *tormento eterno,* y por qué ofensas, y cometidas contra quién, los hombres han de quedar eternamente atormentados, y por qué otras acciones han de obtener la vida eterna.

En primer lugar encontramos que Adán fue creado en tales condiciones de vida que si no hubiera quebrantado el mandato de Dios, hubiese disfrutado por toda la eternidad del paraíso del Edén. Allí existía, en efecto, el *árbol de la vida,* del cual le estaba permitido comer, mientras se abstuviera de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, lo cual no le estaba permitido. Por eso, tan pronto como comió de él, Dios le expulsó del Paraíso *porque no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida y coma y viva para siempre.* Por ello me parece (sometiéndome, sin embargo, lo mismo en esta que en todas las demás cuestiones cuya determinación depende de la Escritura, a la interpretación de la Biblia autorizada por el Estado, cuyo súbdito soy) que si Adán no hubiese pecado, hubiera gozado de vida eterna sobre la tierra, y que

la mortalidad cayó sobre él y su posteridad a consecuencia de su primer pecado. No que la muerte real sobreviniera entonces, ya que, en tal caso, Adán nunca hubiera tenido hijos, cuando es lo cierto que vivió mucho tiempo después, y antes de morir vio una numerosa posteridad. Pero cuando se dice: *En el día en que comas de ello, tú habrás de morir seguramente*, de modo necesario se significa con ello su mortalidad y certidumbre de muerte. Considerando entonces que la vida eterna quedó perdida por la transgresión de Adán, al cometer el pecado, quien cancele este delito puede recobrar, por ello, de nuevo esa vida. Ahora bien, [239] Jesucristo ha pagado por los pecados de todos cuantos creen en él, y por consiguiente, ha recobrado para todos los creyentes esta VIDA ETERNA que había sido perdida por el pecado de Adán. Es en este sentido que tiene valor la comparación de San Pablo (*Ro.*, 5, 18, 19): *Porque así como por la ofensa de uno el juicio fue condenatorio para todos los hombres, así por la rectitud de uno, la gracia vendrá sobre todos los hombres para justificación de la vida.* Lo cual se expresa además (1 *Co.*, 15, 21, 22) con mayor evidencia en estas palabras: *Porque como la muerte vino por un hombre, por un hombre vendrá también la resurrección de los muertos. Y así como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados.*

Respecto al lugar en que los hombres deben disfrutar de esta vida eterna que Cristo obtuvo para ellos, los textos recién alegados parecen situarlo en la tierra. Porque si con Adán todos mueren, y han perdido el paraíso y la vida eterna en la tierra, con Cristo todos serán vivificados; luego todos los hombres habrán de vivir también en la tierra, ya que de otro modo la comparación no sería correcta. Con esto parece estar de acuerdo el Salmista (*Sal.*, 133, 3) cuando dice: *Sobre Sión envía Dios la bendición e incluso la vida eterna, y Sión está en Jerusalén, sobre la tierra.* Como también San Juan (*Ap.*, 2, 7): *Al que resista, yo le daré de comer del árbol de la vida, que está en el centro del paraíso de Dios.* Este era el árbol de la vida eterna de Adán; pero su vida había de ser sobre la tierra. Lo mismo parece quedar confirmado nuevamente por San Juan (*Ap.*, 21, 2) cuando dice: *Yo, Juan, vi la Ciudad*

Santa, la nueva Jerusalem, descendiendo de Dios del cielo, dispuesta como una novia adornada para su esposo. Y el ver. 10, al mismo efecto: Como si dijera que la nueva Jerusalén, el paraíso de Dios, a la venida de Cristo, vendría hasta el pueblo de Dios desde el cielo, y no que el pueblo ascendería hasta aquél, desde la tierra. Y en nada difiere esto de lo que dos hombres con túnica blanca (es decir, los dos ángeles) dijeron a los Apóstoles que estaban contemplando la Ascensión de Cristo (*Hch.*, 1, 11): *Este mismo Jesús, que os es arrebatado al cielo, vendrá, así como lo habeis visto ir al cielo.* Esto suena como si hubiese dicho que vendría aquí abajo para gobernarnos bajo su Padre, eternamente, y no a tomarnos bajo su gobierno en el cielo; esto está de acuerdo con la restauración del reino de Dios instituída bajo Moisés, que era un gobierno político de los judíos sobre la tierra. Además, cuando se dice de nuestro Salvador (*Mt.*, 22, 30) *que en la resurrección ni se casarán ni serán dados en matrimonio, sino que serán como ángeles de Dios en el cielo*, es una descripción de una vida eterna semejante a la que perdimos con Adán, en el momento del desposorio. En efecto, si advertimos que Adán y Eva, si no hubiesen pecado, hubieran vivido sobre la tierra eternamente en sus personas individuales, es manifiesto que no hubiesen procreado continuamente su linaje. En efecto, si hubiesen sido engendrados seres inmortales, como la humanidad procrea ahora, la tierra, en un breve lapso de tiempo, no hubiese sido capaz para ofrecer lugar a todos. Los judíos que preguntaron a nuestro Salvador, de quién sería, en la resurrección, la mujer que se había casado con varios hermanos, ignoraban cuáles eran las consecuencias de la vida eterna, y, por ello, nuestro Salvador les recordó esta consecuencia de la mortalidad: que no debe existir generación, ni, por consiguiente, desposorio, como no hay desposorio ni generación entre los ángeles. La comparación entre esta vida eterna que Adán perdió, y que nuestro Salvador había recobrado por su victoria sobre la muerte [240] se mantiene, también, en el hecho de que así como Adán perdió la vida eterna por su pecado, no obstante lo cual siguió viviendo durante algún tiempo, así el creyente cristiano recobrará la vida eterna por la pasión de Cristo, aunque muera con una muerte natural, y permanezca

muerto durante algún tiempo, hasta la resurrección. Porque del mismo modo que la muerte se estima por la condenación de Adán, y no por la muerte misma, así la vida se estima por la absolución, y no por la resurrección de quienes han sido elegidos en Cristo.

Que el lugar en que los hombres han de vivir eternamente, después de la resurrección, sea el cielo, significando por cielo aquellas partes del mundo que más remotas están de la tierra, como donde están las estrellas o más allá, en otro cielo más alto, llamado *cœlum empyreum* (de lo cual no hay mención alguna en la Escritura, ni fundamento en la razón) no puede inferirse fácilmente de ningún texto examinado. Por reino del cielo se significa el reino de Dios que mora en el cielo; y su reino era el pueblo de Israel, al que gobernaron los Profetas representantes suyos, primero Moisés, y después de él Eleazar y los Sumos Sacerdotes, hasta que en los días de Samuel se rebelaron y quisieron tener un hombre mortal, como rey suyo, a la manera de las demás naciones. Y desde que Cristo, nuestro Salvador, por la predicación de sus ministros, hubo persuadido a los judíos para que regresaran, y llamó a los gentiles a su obediencia, entonces debió existir un nuevo reino del cielo; porque entonces nuestro rey será Dios, cuyo trono es el cielo, no siendo por necesidad evidente en la Escritura que el hombre ascienda en su felicidad a un sitio más alto que el apoyo de Dios sobre la tierra. Por el contrario, hallamos escrito (*Jn.*, 3, 13) que *nadie ha ascendido al cielo, sino que el que descendió del cielo, precisamente el hijo del hombre, está en el cielo*. Por ello observo, de pasada, que estas palabras no son, como las anteriores inmediatas, las palabras de nuestro Salvador, sino de San Juan mismo, porque Cristo no estaba entonces en el cielo, sino en la tierra. Otro tanto se dice de David (*Hch.*, 2, 34), cuando San Pedro, para probar la Ascensión de Cristo, usando las palabras del Salmista (*Sal.*, 16, 10): *porque no dejarás mi alma en el infierno ni permitirás que tu santo vea corrupción* dice que fueron enunciadas (no por David, sino) por Cristo; y para probarlo añade esta razón: *Porque David no ascendió al cielo*. Pero a esto cabe contestar fácilmente y decir que aunque sus cuerpos no hubieran de ascender hasta el día del Juicio final, sus almas estarían

en el cielo tan pronto como se separaran de sus cuerpos; cosa que también parece estar confirmada por las palabras de nuestro Salvador (*Lc.*, 20, 37, 38), quien probando la resurrección a base de las palabras de Moisés dice así: *Y que los muertos hayan de resucitar, precisamente Moisés lo enseñó, en la zarza, cuando llamó al Señor, el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Porque él no es un Dios de muertos, sino de vivos; porque todos viven en Él.* Pero si estas palabras han de comprenderse solamente de la inmortalidad del alma, no prueban en absoluto todo aquello que nuestro Salvador se proponía probar, que era la resurrección del cuerpo, es decir, la inmortalidad del hombre. Por consiguiente, nuestro Salvador significa que aquellos patriarcas eran inmortales, no por una propiedad consustancial a la naturaleza del género humano, sino por la voluntad de Dios que por su mera gracia se complacía en otorgar *vida eterna* al hombre fiel. [241] Y aunque en esta época los patriarcas y otros muchos hombres fieles habían muerto, manifiéstase en el texto que *vivían en Dios*, es decir, que estaban inscritos en el libro de la vida, con lo cual quedaban absueltos de sus pecados, y ordenados para la vida eterna en la resurrección. Que el alma de un hombre es eterna por su propia naturaleza, y constituye una criatura viva, independientemente del cuerpo, o que un simple hombre es inmortal, de modo distinto que por la resurrección en el día postrero (excepto *Enos* y *Elías*) es una doctrina que no resulta aparente en la Escritura. Todo el capítulo 14 de Job, que contiene las frases no ya de sus amigos, sino de él mismo, es una lamentación contra la mortalidad de la naturaleza, pero no una contradicción de la inmortalidad en la resurrección. *Porque si el árbol fuere cortado* (dice en el ver. 7) *aún queda esperanza; aunque la raíz de él envejezca y el tronco muera en el polvo, al percibir el agua reverdecerá, y hará copa como una planta. Pero el hombre muere, y será cortado: se exhala el espíritu, ¿y dónde estará?* Y (ver. 12) *el hombre yace y no se levanta, hasta que no haya cielo.* Pero ¿cuándo ocurrirá, que no haya cielo? Nos dice San Pedro que esto acaecerá en la resurrección general. En efecto, en su 2 Epístola, cap. 3, ver. 7, dice que *los cielos y la tierra que ahora existen están reservados para el fuego en el día del*

juicio, para la perdición de los hombres impíos, y esperando y apresurándoos para la venida de Dios cuando los cielos estarán ardiendo y quedarán deshechos, y los elementos se derretirán con ardor ferviente. No obstante, de acuerdo con la promesa, esperamos cielos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia. Por consiguiente, cuando Job dice que el hombre no resucitará hasta que los cielos dejen de existir, ello es lo mismo que si hubiera dicho que la vida inmortal (y alma y vida en la escritura significan la misma cosa) no comienza en el hombre hasta la resurrección y el día del Juicio, y tiene por causa no su naturaleza específica y generación, sino la promesa. Porque San Pedro no dice que *esperamos nuevos cielos y nueva tierra (por naturaleza)* sino *por promesa.*

Por último teniendo en cuenta que siempre se ha probado a base de diversos y evidentes pasajes de la Escritura, en el capítulo xxxv de este libro, que el reino de Dios es un Estado civil, en el que Dios mismo es soberano, primero por la virtud del Antiguo pacto y después por el Nuevo, donde reina por su vicario o representante, los mismos pasajes probarán también que, después de haber venido de nuevo nuestro Salvador en su majestad y gloria, para reinar eternamente, el reino de Dios debe existir sobre la tierra. Pero como esta doctrina (aunque probada a base de no pocos ni oscuros pasajes de la Escritura) aparecerá a la mayoría de los hombres como una novedad, yo la propondré, no con ánimo de mantener, con ello, una nueva paradoja de la religión, sino esperando el fin de la disputa de la espada (disputa todavía no decidida entre mis compatriotas), concerniente a la autoridad por la cual deben ser aprobadas o rechazadas todo género de doctrinas, y cuyos mandatos, hablados o escritos (cualesquiera que sean las opiniones de los particulares) deben ser obedecidos por todos los hombres que piensan ser protegidos por sus leyes. En efecto, los puntos de doctrina concernientes al reino de Dios, tienen tan gran influencia [242] sobre el reino del hombre, que no deben ser determinados sino por aquellos que bajo Dios tienen el poder soberano.

Como el reino de Dios y la vida eterna, así también los enemigos de Dios y sus tormentos después del Juicio apare-

cen, según la Escritura, como teniendo su lugar sobre la tierra. El nombre del lugar donde permanecerán hasta la resurrección todos los hombres, ya hayan sido enterrados o englutidos por la tierra, se denomina usualmente, en la Escritura, con palabras que significan *bajo fondo;* es lo que los latinos leen generalmente *infernus,* e *inferi,* y los griegos, ᾅδης; es decir, un lugar donde los hombres no pueden ver, comprendiéndose tanto el sepulcro como cualquier otro lugar más profundo. Pero el lugar que ocuparán los condenados después de la resurrección, no se determina, ni en el Antiguo ni el Nuevo Testamento, por ningún género de situación, sino sólo por la compañía, como será donde estén aquellos hombres malvados que Dios, en tiempos anteriores, de modo extraordinario y milagroso, borró de la faz de la tierra, como por ejemplo, los que están *in inferno,* o en el *Tártaro* o en el abismo insondable, porque *Corah, Dathan* y *Abirom,* fueron tragados vivos por la tierra. No es que los autores de la Escritura quieran hacernos creer que en el globo terráqueo, el cual no sólo es finito, sino de magnitud poco considerable, comparado con la excelsitud de las estrellas, pueda existir un abismo sin fondo, es decir, una oquedad de profundidad infinita, tal como la que reconocen los griegos en su *Demonología* (es decir, en su doctrina concerniente a los *demonios*), y la que posteriormente los romanos denominaron *Tartarus,* del cual dice Virgilio:

Bis patet in præceps, tantum tenditque sub umbras,
Quantus ad æthereum cœli suspectus Olympum:

porque esto es una cosa que no admite la proporción de la tierra al cielo, pero nosotros creeríamos esto, indefinidamente, de donde están aquellos hombres a los que Dios infligió ese castigo ejemplar.

Además, porque aquellos hombres poderosos en la tierra que vivieron en tiempo de Noé, antes del Diluvio (lo que los griegos llamaron *héroes* y la Escritura *gigantes,* habiendo sido creados ambas clases de seres mediante copulación de los hijos de Dios con los hijos de los hombres) fueron aniquilados a causa de la maldad de su vida, durante el diluvio universal, el lugar de los condenados queda, por consiguiente,

marcado a veces, por la compañía de estos gigantes perecidos, como se dice en los *Proverbios*, 21, 16. *El hombre que se extravía del camino de la sabiduría, permanecerá en la congregación de los gigantes*; y *Job*, 26, 5: *Mantiénense los gigantes bajo las aguas, y los que habitan con ellos.* En este caso, el lugar de los condenados se halla bajo las aguas. E *Isaías*, 14, 9: *El infierno se espantó de encontrarte* (se refiere al rey de Babilonia) y *desplazará a los gigantes por ti:* y también en este caso el lugar de los condenados (si el sentido es literal) ha de estar bajo el agua.

En tercer lugar, como las ciudades de Sodoma y Gomorra, por la ira extraordinaria de Dios, fueron consumidas, a causa de su maldad, con el fuego y el azufre, y, a la vez, la comarca de alrededor se convirtió en un apestoso lago de asfalto, el lugar de los condenados se expresa a veces por el fuego y por un lago hirviente, como en el *Apocalipsis*, cap. 21, 8: *Pero a los timoratos, incrédulos, abominables y homicidas, a* [243] *los fornicarios y hechiceros, y a los idólatras, y a todos los mentirosos, su parte estará en el lago que arde con fuego y azufre, lo cual es la muerte segunda.* Así resulta manifiesto que el fuego del infierno, metafóricamente expresado en este caso por el fuego real de Sodoma, no significa una cierta especie o lugar de tormento, sino que se ha de interpretar, indefinidamente, como destrucción, como ocurre en el capítulo 20, ver. 14, cuando se dice que *la muerte y el infierno serán arrojados al lago de fuego,* es decir fueron abolidas y destruídas; como si después del día del juicio no existiera más muerte ni más ir al infierno, es decir, no más ir al *Hades* (nombre del cual acaso se deriva la palabra infierno) lo cual equivale a que no exista más muerte.

En cuarto lugar, de la plaga de las tinieblas infligida sobre los egipcios, y acerca de la cual se dice (*Ex.*, 10, 23): *Ellos no se vieron uno a otro, ni nadie se levantó de su lugar en tres días; mas todos los habitantes de Israel tenían luz en sus habitaciones,* el lugar de los malvados después del juicio se denomina *tiniebla absoluta* o (como se dice en el original) *oscuridad sin remedio.* Y así se expresa (*Mt.*, 22, 13) cuando el rey ordena a sus siervos que *ataran manos y pies al*

hombre que no llevaba puesto su vestido de boda y lo arrojasen, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, a la *tiniebla exterior*, o a la *oscuridad insondable*, y al traducir esto por *tiniebla absoluta* no se significa *cuán grande es*, sino *dónde* está esa tiniebla, es decir, *fuera de la morada* del elegido de Dios.

Por último, junto a Jerusalén existía un lugar, llamado el *valle de los hijos de Hinnon*, en una parte del cual, llamada Tophet, los judíos habían cometido muchas y graves idolatrías, sacrificando sus hijos al ídolo Moloch; y en él también había infligido Dios severos castigos a sus enemigos; y allí Josías había quemado a los sacerdotes de Moloch en sus propios altares, como aparece descrito en el libro 2 de *Reyes*, cap. 23. El lugar sirvió posteriormente para acumular el estiércol y los residuos que eran llevados fuera de la ciudad; y allí solía hacerse fuego, de tiempo en tiempo, para purificar el aire y alejar el hedor de la carroña. De este abominable lugar, los judíos solieron llamar posteriormente al lugar de los condenados con el nombre de *Gehenna*, o *valle de Hinnon*. Y esta *Gehenna* es la palabra que ahora, usualmente, se traduce por INFIERNO; y del fuego que arde allí, de tiempo en tiempo, tenemos la noción de un fuego *eterno* e *inextinguible*.

Teniendo en cuenta que ahora no existe ninguno que interprete la escritura como si después del día del Juicio los malvados hayan de ser castigados eternamente en el valle de Hinnon; o que haya de resucitar otra vez, para permanecer siempre bajo el suelo o bajo el agua; o que después de la resurrección no se vean más uno a otro, ni se muevan de un lugar a otro, resulta, a mi juicio, muy necesario que lo que se dice respecto al fuego del infierno está expresado metafóricamente, y que, por consiguiente, hay un sentido propio que determinar (porque para todas las metáforas existe un fundamento real que puede ser expresado por medio de palabras adecuadas), acerca del *lugar* del *infierno* y de la naturaleza de los *tormentos* y *atormentadores infernales*. [244]

Por lo que respecta a los atormentadores, su naturaleza y propiedades están exacta y propiamente expresadas por los nombres de *el enemigo* o *Satán*, el *acusador* o *Diabolus*, el *destructor* o *Abaddon*. Estos nombres significativos *Satán*, *De-*

monio y *Abaddon*, no expresan para nosotros una persona individual, como suele ocurrir con los nombres propios, sino solamente un oficio o cualidad, y son, por consiguiente, apelativos, que no debieron quedar sin traducir, como lo están en las Biblias latinas y modernas, porque con ello parecen ser nombres propios de demonios, y así más fácilmente se propende a creer en la doctrina de los demonios, que en aquellos tiempos era la religión de los gentiles, contraria a la de Moisés y de Cristo.

Y como por el *enemigo*, el *acusador* y el *destructor* se significa el enemigo de aquellos que estarán en el reino de Dios, por consiguiente si el reino de Dios, después de la resurrección, estuviera sobre la tierra (he mostrado anteriormente, en el capítulo 1, que así parece ser, según la Escritura) el enemigo y su reino deben estar también sobre la tierra. Así ocurría en la época anterior a aquella en que los judíos depusieron a Dios. En efecto, el reino de Dios estaba en Palestina, y las naciones a su alrededor eran los reinos del enemigo; por consiguiente, con Satán se significa cualquier enemigo terrenal de la Iglesia.

Los tormentos del infierno se significan a veces por las frases *el llanto y el crujir de dientes*, como en *Mt.*, 8, 12; a veces por *el gusano de la conciencia*, como en *Isaías*, 66, 24, y en *Marcos*, 9, 44, 46, 48; a veces, por el *fuego* como en el pasaje recién citado, *donde el gusano no muere y el fuego no se extingue*, y otros pasajes, además: a veces, por *la vergüenza y el desprecio*, como en *Dn.*, 12, 2: *Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para una vida eterna, y otros para la vergüenza y confusión perpetuas.* Todos estos pasajes designan metafóricamente un agravio y descontento de la mente, por la visión, en otros, de la felicidad eterna que ellos mismos han perdido por su propia incredulidad y desobediencia. Y como tal felicidad en los demás no es sensible sino por comparación con sus propias miserias actuales, resulta que han de sufrir aquellas penas y calamidades corporales que recaen sobre quienes no sólo viven bajo gobernantes crueles y malvados, sino que tienen, también, por enemigo, al rey eterno de los santos, la Omnipotencia de Dios.

Y entre estas penas corporales, debe ser incluída para cada uno de los malvados, una segunda muerte. En efecto, aunque la Escritura sea clara en cuanto a la resurrección universal, no debe leerse que a ninguno de los réprobos les sea prometida una vida eterna. Y aunque San *Pablo* (1 *Co.*, 15, 42, 43), a la cuestión concerniente a con qué cuerpos se levantarán otra vez, dice que *el cuerpo se siembra en corrupción y es levantado en incorrupción; se siembra en deshonor y se levanta en gloria; se siembra en flaqueza, y se levanta en poder*, la gloria y el poder no pueden ser aplicados a los cuerpos de los seres malos, ni el nombre de *segunda muerte* ha de ser aplicado a quienes nunca pueden morir más que una vez: y aunque metafóricamente una vida calamitosa y eterna pueda ser denominada una muerte eterna, en realidad no puede referirse a una *segunda muerte.* [245] El fuego preparado para los malos es un fuego eterno, es decir, el estado en que nadie puede estar sin tortura del cuerpo y del espíritu, después de la resurrección, y que ha de sufrirse para siempre; en este sentido, el fuego debe ser inextinguible, y eternos los tormentos. Pero de ello no puede inferirse que quien sea lanzado en este fuego o atormentado con tales tormentos los sufra y resista hasta ser eternamente quemado y torturado, y, sin embargo, no quedar destruído ni morir nunca. Y aunque existen varios pasajes que afirman el fuego y los tormentos eternos (en los que los hombres pueden ser sumidos, uno después de otro, para siempre) no encuentro nadie que afirme que haya en ello una vida eterna de una persona individual, sino por el contrario, una muerte eterna que es la segunda muerte. *Porque después de que la muerte y el sepulcro entreguen los muertos que en ellos estaban, y cada hombre sea juzgado según sus obras, la muerte y el sepulcro serán arrojados al lago de fuego. Esta es la segunda muerte.* Con ello es evidente que ha de existir una segunda muerte de cada uno que esté condenado en el día del juicio, después del cual no morirá más.

Los goces de la vida eterna están comprendidos en la escritura bajo el nombre de *salvación*, o de *ser salvado.* Ser salvado es estar protegido, ya sea relativamente contra males especiales, o absolutamente contra todo género de mal, compren-

diendo la necesidad, la enfermedad y la muerte misma. Y como el hombre fue creado en una condición inmortal, no sujeto a corrupción ni, por consiguiente, a nada que tendiese a la disolución de su naturaleza, y perdió esa felicidad por el pecado de Adán, se deduce que quedar protegido del pecado es quedar protegido contra todo lo malo y contra las calamidades que el pecado ha traído sobre nosotros. Por tanto en la Sagrada Escritura, remisión del pecado y salvación de la muerte y de la miseria son la misma cosa, como resulta de las palabras de nuestro Salvador, quien habiendo curado a un hombre enfermo de parálisis, diciéndole (*Mt.*, 9, 2): *Confía, hijo, tus pecados te son perdonados,* y sabiendo que los escribas consideraban como blasfemia que un hombre pretendiera perdonar los pecados, les preguntó (ver. 5) *si es más fácil decir: Los pecados te son perdonados,* o *Levántate y anda;* con ello quería significar que era una misma cosa, respecto a la curación del enfermo, decir: *Tus pecados te son perdonados* y *Levántate y anda,* y que usó esta forma de dicción sólo para mostrar que tenía poder para perdonar los pecados. Es, además, evidente a la razón, que así como la muerte y la miseria eran los castigos del pecado, la remisión del pecado debe ser, también, la liberación con respecto a la muerte y a la miseria; es decir, la salvación absoluta, que el creyente ha de disfrutar, después del día del Jucio, por el poder y favor de Jesucristo, quien por tal causa es denominado nuestro SALVADOR.

Respecto a las salvaciones particulares, tales como se comprenden en 1 *S.*, 14, 39 cuando dice: *Vive el Señor que salvó a Israel,* es decir, el que lo salvó de sus enemigos temporales, y (2 *S.*, 22, 4): *Tú eres mi Salvador, tú me salvaste de la violencia;* y 2 *Reyes*, 13, 5: *Dios dio a los israelitas un Salvador, y así fueron liberados de la mano de los asirios,* y otros pasajes [246] semejantes, no necesito decir nada, ya que no existe dificultad o interés en corromper la interpretación de textos de este género.

En cambio, respecto a la salvación general, como ha de ser la del reino del cielo, existe una gran dificultad en cuanto al lugar. De una parte, en cuanto *reino* (que es un Estado ordenado por los hombres para su seguridad perpetua contra

los enemigos y contra la escasez) parece que esta salvación debe tener lugar sobre la tierra. En efecto, mediante la salvación se instituye en nosotros un glorioso reino de nuestro rey, por conquista, no una protección por vía de fuga: y en consecuencia, donde quiera que deseamos la salvación, anhelamos también el triunfo; y antes del triunfo, la victoria; y antes de la victoria, la batalla; cosa que no podemos suponer correctamente que ocurra en el cielo. Pero de que esta razón pueda ser suficiente, no fiaré mucho sin aducir muy evidentes pasajes de la Escritura. El estado de salvación se describe muy ampliamente en *Isaías*, 33, vers. 20, 21, 22, 23 y 24:

Mira a Sión, la ciudad de nuestras solemnidades; tus ojos verán a Jerusalem, morada de la quietud, tienda que no será desmontada; ni una sola de sus estacas será nunca removida, ni ninguna de sus cuerdas será rota.

Pero allí el glorioso Señor será para nosotros un lugar de anchas riberas y arroyos, por el cual no andará galera con remos, ni por el cual pasará ningún gran navío.

Porque el Señor es nuestro juez, el Señor es nuestro legislador, el Señor es nuestro rey: El nos salvará.

Tus cuerdas se aflojaron; ellas no podían sujetar bien su mástil; ellas no podían poner tersa la vela; entonces se dividirá la presa de un gran despojo; los lisiados arrebatarán la presa.

Y el habitante no dirá: estoy enfermo; a la gente que viva en ella les será perdonada su iniquidad.

En estas palabras se nos indica el lugar de donde procede la salvación, *Jerusalem, morada de la quietud;* la eternidad de ella, *una tienda que no será desmontada,* etc.; el Salvador de ello, *el Señor su juez, su legislador, su rey, nos salvará;* la salvación, *el Señor será para ellos como una vasta extensión de agua corriente,* etc.; la condición de sus enemigos, *sus cuerdas están flojas, sus mástiles débiles, el lisiado arrebatará de ellos el despojo.* La condición de los salvados, *el morador no dirá: yo estoy enfermo.* Y por último, todo esto está comprendido en la remisión del pecado: *A la gente que viva allí dentro le será perdonada su iniquidad.* De ello resulta evidente que la salvación ocurrirá sobre la tierra, cuando Dios reine (a

la nueva venida de Cristo) en Jerusalén; y de Jerusalén procederá la salvación de los gentiles que hayan de ser recibidos en el reino de Dios, como más expresamente declara el mismo Profeta, cap. 65, 20, 21: *Y ellos* (es decir, los gentiles que tenían en esclavitud a los judíos) *traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones, como ofrenda al Señor, a caballo, y en carros, y en literas, y en mulos, y en veloces animales, a mi montaña santa de Jerusalem, dijo el Señor, como los hijos de Israel traen una ofrenda en una vasija limpia a la casa del Señor. Y yo los tomaré también como sacerdotes y como levitas, dijo el Señor.* De ello resulta manifiesto que la sede principal del reino de Dios (que es el lugar [247] de donde procede la salvación de nosotros, los gentiles) será Jerusalén. Y otro tanto se confirma también por el coloquio que nuestro Salvador tuvo, respecto al lugar de adoración de Dios, con la mujer de Samaria, a la cual dijo (*Jn.*, 4, 22) que los samaritanos adoraban algo que no conocían, mientras que los judíos adoraban algo que conocían, porque la salvación es de los judíos (*ex Judæis*, es decir, comienza en los judíos). Lo cual equivalía a decir: Vosotros adorais a Dios, pero no sabeis por conducto de quién os salvará; en cambio, nosotros sabemos que será por uno de la tribu de Judá, un judío, no un samaritano. Y por esta razón también, la mujer, no de modo impertinente, le contestó: *Nosotros sabemos que el Mesías vendrá.* Así, lo que nuestro Salvador dijo: *La salvación viene de los judíos,* equivale a lo que dijo *Pablo* (*Ro.*, 1, 16, 17): *El Evangelio es el poder de Dios para la salvación de todos los que han creído: del judío primero, y después del griego. Porque en él la justicia de Dios se revela de fe a fe;* de la fe del judío a la fe del gentil. En el mismo sentido, describiendo el Profeta *Joel* el día del Juicio (cap. 2, 30, 31), dice que Dios *mostrará maravillas en el cielo y en la tierra, sangre y fuego, y columnas de humo. El Sol se tornará en tinieblas, y la luna en sangre, antes de que venga el grande y terrible día del Señor;* y añade en el versículo 32: *Y ocurrirá que quien quiera que pronuncie el nombre del Señor será salvado. Porque en el monte de Sión y en Jerusalem estará la salvación.* Y *Abdías*, ver. 17, dice lo mismo: *En el monte de Sión estará la liberación, y existirá santidad, y la casa de*

Jacob poseerá sus posesiones, es decir, las *posesiones* de los *paganos*, a las que se alude más particularmente en los versículos siguientes con las frases el *monte de Esaú*, el *país de los filisteos*, los *campos de Efraín*, de *Samaria*, *Gileah*, y las *ciudades del Sur*, concluyendo con estas palabras: *El reino será del Señor*. Todos estos lugares están destinados a la salvación, y al reino de Dios, después del día del Juicio, sobre la tierra. Por otra parte no he hallado ningún texto que pueda ser aducido para probar una ascensión de los santos al cielo, es decir, a ningún *cœlum empyreum*, u otra región etérea, salvo lo que se denomina el reino del Cielo, nombre que puede tener porque Dios, que era el rey de los judíos, los gobernó mediante sus mandamientos enviados a Moisés por ángeles del cielo; y después de su rebelión, envió del cielo a su Hijo, para reducirlos a su obediencia; y lo enviará otra vez más, para regirlos a ellos y a todos los demás hombres creyentes, desde el día del Juicio, y por la eternidad: o la alusión al trono de nuestro gran rey que está en el cielo, y al que la tierra sólo le sirve de escabel. Pero que los súbditos de Dios tengan un lugar tan alto como el trono divino, o más alto que el escabel de sus pies, no parece adecuado a la dignidad de un rey, ni puedo encontrar, al respecto, ningún texto evidente en la Sagrada Escritura.

De lo que se ha dicho acerca del reino de Dios y de la salvación, no resulta difícil interpretar lo que se entiende por MUNDO VENIDERO. Tres mundos se citan en la Escritura: el *mundo antiguo*, el *mundo presente* y el *mundo venidero*. Del primero habla San *Pedro: Si Dios no perdonó al mundo viejo, mas guardó a Noé como octava persona, predicador de la rectitud, trayendo el diluvio sobre el mundo de los malvados, etc.* Así, el *primer mundo* fue desde Adán hasta el Diluvio universal. Del mundo presente habla nuestro Salvador (*Jn.*, 18, 36), diciendo: *Mi reino no es de este mundo*, porque vino solamente para enseñar a los hombres el camino de la Salvación, y para renovar con su doctrina el reino de su Padre. Del mundo venidero dice San *Pedro: No obstante esperamos, de acuerdo a su promesa, nuevos cielos y una tierra nueva.* Es a este MUNDO, donde Cristo, viniendo aquí abajo desde el cielo, entre las nubes, con gran poder y gloria, enviará sus ángeles

y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos y de las partes más distintas de la tierra; y desde entonces reinará sobre ellos, bajo su Padre, eternamente.

La *salvación* de un pecador supone una REDENCIÓN precedente, porque quien una vez es culpable de pecado, queda expuesto a la expiación del mismo, y ha de pagar, o algún otro en lugar suyo, aquel rescate exigido por quien padeció la ofensa y tiene al ofensor en su poder. Si consideramos que la persona ofendida es Dios Omnipotente, en cuyo poder están todas las cosas, ese rescate debe pagarse antes de que se obtenga la salvación, y tal como a Dios le plazca exigirlo. Como rescate no se entiende una satisfacción, por el pecado, equivalente a la ofensa, ya que ningún pecador por sí mismo ni ningún hombre justo es capaz de llevarla a cabo por otro: el daño que un hombre hace a otro, aunque trate de compensarlo mediante la restitución y la recompensa, no es suficiente para eliminar el pecado mismo, pues esta equivaldría a hacer de la libertad de pecar una cosa vendible. Ahora bien, los pecados pueden ser perdonados a quien se arrepiente, ya sea de modo gratuito o a cambio de una pena que a Dios le plazca aceptar. Lo que Dios usualmente aceptaba en el Antiguo Testamento era algún sacrificio u oblación. Perdonar el pecado no es un acto de injusticia, aunque se haya amenazado con el castigo. Incluso entre los hombres, aunque la promesa de un bien obliga al que promete, la amenaza de un mal, no le obliga. Mucho menos obligará a Dios, que es infinitamente más compasivo que los hombres. Por consiguiente, al redimirnos no dio satisfacción, en este sentido, por los pecados de los hombres, de manera tal que, en virtud de su muerte, pudiera hacer injusto en Dios castigar a los pecadores con la muerte eterna; hizo, en su primera venida, este sacrificio y oblación de sí mismo que a Dios le aprobó requerir, para la salvación, en su segunda venida, de aquellos que, entretanto, se arrepientan y crean en él. Y aunque este acto de nuestra *redención* no siempre se llame en la Escritura *sacrificio* y *oblación*, sino, a veces, *precio*, bajo este último nombre no hemos de comprender una cosa por cuyo valor pueda considerarse con derecho al perdón, para nosotros, de su Padre ofendido, sino el precio que a Dios Padre le plugo exigir por su clemencia. [247]

CAPITULO XXXIX

De la Significación de la Palabra IGLESIA *en la Escritura*

La palabra *iglesia (Ecclesia)* significa en los libros de la Sagrada Escritura diversas cosas. Unas veces, aunque no con frecuencia, se toma como la *casa de Dios*, es decir, como un templo en el que los cristianos se reúnen para cumplir públicamente con sus deberes religiosos, como en I *Co.*, 14, ver. 34: *Que vuestras mujeres guarden silencio en la iglesia;* pero este término se halla metafóricamente empleado, por la congregación allí reunida, y desde entonces se ha utilizado como el edificio mismo, para distinguir entre los templos de los cristianos y los idólatras. El templo de Jerusalem era la *casa de Dios*, y la casa de los orantes; y así, todo edificio dedicado por los cristianos al culto de Cristo se denomina la *casa de Cristo*, y como consecuencia los padres griegos lo llamaban Κυριακὴ, la casa del Señor, y en nuestro lenguaje, después, vino a ser llamada *Kyrke*, y *Church* (Iglesia).

Iglesia (cuando no se toma en la acepción de casa) significa lo mismo que *Ecclesia* significaba en los Estados de los griegos: es decir, una congregación o una asamblea de ciudadanos, convocada para escuchar la voz del magistrado; y en el Estado de Roma se llamaba *concio*, y el que en ella hablaba se denominaba *ecclesiastes* y *concionator*. Y cuando la convocatoria se hacía por una autoridad legítima, era *ecclesia legitima*, una iglesia legítima, ἔννομος Εκκλησία. En cambio, cuando era suscitada por un clamor de sedición y tumulto, entonces era una iglesia confusa, Εκκλησία συγκεχυμένη.

Otras veces significa también los hombres que tienen derecho a ser de la congregación, aunque no estén realmente reunidos: es decir, la multitud entera de los cristianos, aunque se hallen muy dispersos: tal ocurre en *Hch.*, 8, 3, cuando se dice que *Saúl asolaba la Iglesia.* En este sentido se dice, también, que Cristo es la cabeza de la Iglesia. A veces se toma por

una cierta parte de los cristianos, como en *Col.*, 4, 15: *Saludad la Iglesia que está en su casa.* A veces, también, por los elegidos, solamente, como en *Ef.*, 5, 27: *Una iglesia gloriosa, sin tacha ni arruga, santa y sin mancha,* con lo cual se alude a la *iglesia triunfante* o *iglesia venidera.* A veces, como una congregación reunida de profesores de la cristiandad, ya sea su profesión verdadera o falsa, como se entiende en *Mt.*, 18, 7, cuando se dice: *Decidlo a la Iglesia y si no oyere a la Iglesia, consideradlo como un gentil* o *publicano.*

En este último sentido solamente puede ser considerada la *Iglesia* como una persona: esto es, puede decirse que tiene potestad para querer, pronunciar, mandar, ser obedecida, hacer leyes o realizar cualquier otra acción. En efecto, sin autorización de una congregación legítima, cualquier acto que se realice en una concurrencia de gentes, es el [248] acto particular de cada uno de los que estaban presentes y prestaron su apoyo a la realización del mismo, y no el acto de todos en conjunto, como un solo cuerpo; mucho menos el acto de los que estuvieron ausentes o de quienes, estando presentes, no quisieron que se hiciera. De acuerdo con este sentido, yo defino una IGLESIA como: *una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse.* Y como en todos los Estados la asamblea que no está garantizada por el soberano civil es una asamblea ilegítima, también la Iglesia que se reúne en un Estado que prohibió la reunión, es una asamblea ilegítima.

De esto resulta que sobre la tierra no existe Iglesia universal a la que todos los cristianos vengan obligados a obedecer, porque no existe poder sobre la tierra al cual todos los demás Estados estén sujetos: existen cristianos en los dominios de diversos príncipes y Estados, pero cada uno de ellos está sujeto al Estado del cual él mismo es un miembro, y, por consiguiente, no puede estar sometido a los mandatos de ninguna otra persona. Por tanto, una Iglesia que sea capaz de mandar, juzgar, absolver, condenar o llevar a cabo cualquier otro acto, es cosa idéntica a un Estado civil, que conste de cristianos; y se denomina *Estado civil,* en cuanto los súbditos de él son

hombres, e *Iglesia* en cuanto los súbditos de ella son cristianos. Ahora bien, poder *temporal* y *espiritual* son, sólo, dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su *legítimo soberano.* Es cierto que, después de la resurrección, los cuerpos de los fieles no solamente serán espirituales, sino eternos; pero en esta vida son toscos y corruptibles. No hay, por consiguiente, en esta vida otro gobierno del Estado de la religión, sino el temporal; ni enseñanza de ninguna doctrina que quien gobierna las dos cosas, el Estado y la religión, prohiba enseñar. Y que el gobernante sea uno, pues de lo contrario necesariamente se suscitarán disensión y guerra civil en el Estado, entre la *Iglesia* y el *Estado;* entre *espiritualistas* y *temporalistas;* entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe;* y (lo que importa más) en el propio pecho de cada cristiano, entre el cristiano y el hombre. Los doctores de la Iglesia se denominan pastores, y son, también, soberanos civiles. Pero si los pastores no están subordinados uno a otro, puede existir más de un pastor principal, y se enseñará a los hombres doctrinas contradictorias, de las cuales las dos pueden ser, y una de ellas será, forzosamente, falsa. Quién debe ser el pastor principal, de acuerdo con la ley de naturaleza, ha sido mostrado ya: a saber, el soberano civil. En los capítulos siguientes veremos a quién está asignado este cargo, según la Escritura. [249]

CAPITULO XL

De los Derechos del Reino de Dios en Abraham, Moisés, los Sumos Sacerdotes y los Reyes de Judá

El padre de los fieles, y primero en el reino de Dios instituído por el pacto, fue *Abraham.* En efecto, con él quedó estipulado el pacto, en virtud del cual se obligó a sí mismo, y, además, a su descendencia, a reconocer y obedecer los mandatos de Dios; no sólo aquellos de los cuales (como las leyes naturales) pudiera tener noticia por la luz de la naturaleza sino, también, aquellos que Dios, de una manera especial, le trasmitiera mediante sueños y visiones. En cuanto a la ley moral, estaban ya obligados, en efecto, y no necesitaban hacerlo por un contrato, basado en la promesa de la tierra de Canaán; ni existía allí un contrato que pudiera añadir o robustecer la obligación por la cual Abraham con sus descendientes, y además, todos los hombres, se encontraban naturalmente obligados a obedecer la Omnipotencia de Dios. Por consiguiente, el pacto que Abraham hizo con Dios consistió en tomar como mandamiento de Dios lo que en nombre de Dios se le ordenó, en un sueño o visión, y entregarlo a su familia, y hacer que lo observaran.

En este contrato de Dios con Abraham podemos observar tres puntos de cardinal importancia para el gobierno del pueblo de Dios. Primero, que al estipularse este pacto, Dios habló solamente a Abraham, y, por consiguiente, no pactó con cada uno de su familia o linaje, sino en cuanto sus voluntades (que constituyen la esencia de todos los pactos) estaban, antes del contrato, involucradas en la voluntad de Abraham, al cual, por consiguiente, se le suponía en posesión de un legítimo poder para hacerles cumplir todo cuanto pactara por ellos. De acuerdo con esto (*Gn.*, 18, 18, 19) Dios dijo: *Todas las naciones de la tierra habrán de ser benditas en él, porque yo sé que mandará a sus hijos, y a sus descendientes después de*

él, que guarden el camino del Señor. De ello puede extraerse esta primera conclusión: que aquellos a quienes Dios no ha hablado inmediatamente han de recibir el mandato positivo de Dios, de su soberano, como la familia y linaje de Abraham lo hizo de Abraham su padre, señor y soberano civil; y como consecuencia, que en cada Estado, quienes no tienen revelación sobrenatural en sentido contrario, deben obedecer las leyes de su propio soberano en los actos externos y en la profesión de la religión, ya que el pensamiento y las creencias íntimas de los hombres, de las cuales pueden no tener noticia los gobernantes humanos (pues sólo Dios conoce el corazón del hombre), no son actos voluntarios ni efecto de las leyes, sino de la [250] voluntad no revelada, y del poder de Dios; y por consiguiente, no quedan incluídas en esta obligación.

De ello deriva otro extremo: que no era ilegítimo, para Abraham, imponer castigos cuando alguno de sus súbditos pretendía tener visión privada, o espíritu, u otra revelación de Dios, con ánimo de sustentar alguna doctrina que Abraham prohibiera, o cuando ellos la siguiesen o prestaran su adhesión a cualquier otro, con análogas pretensiones; y, por consiguiente, que es ahora legítimo para el soberano castigar a quien, contra las leyes, se oponga a sus designios privados ya que el soberano tiene el mismo lugar en el Estado que Abraham tenía en su propia familia.

De todo esto surge una tercera conclusión: Que nadie sino Abraham en su familia, y nadie sino un soberano en un Estado cristiano puede saber lo que es y lo que no es la palabra de Dios. En efecto, Dios habló solamente a Abraham, y sólo él fue capaz de saber lo que Dios dijo, e interpretarlo para su familia: y, por consiguiente, también, los que ocupan el lugar de Abraham en un Estado son los únicos intérpretes de lo que Dios ha manifestado.

El mismo pacto fue renovado con Isaac, y posteriormente con Jacob. Y no hubo más renovación en tiempos ulteriores hasta que los israelitas fueron liberados de los egipcios, y llegaron al pie del monte Sinaí: entonces fue renovado por Moisés (como he dicho antes, cap. xxxv), de tal modo que a partir de ese tiempo los judíos se convirtieron en el reino peculiar de

Dios. Fue su representante Moisés, en su propio tiempo; la sucesión, en este cargo, recayó sobre Aarón, y después de él en sus herederos, para seguir siendo, respecto a Dios, un reino sacerdotal para siempre.

Un reino quedó adquirido para Dios, por esta institución. Pero considerando que Moisés no tenía autoridad para gobernar a los israelitas, como sucesor en el derecho de Abraham, porque no podía reclamarlo por herencia, no resulta hasta ahora que el pueblo estuviera obligado a considerarle como representante de Dios, sino mientras durara su creencia de que Dios le había hablado. Por tanto, y a pesar del pacto hecho por ellos con Dios, dependía su autoridad meramente de la opinión que ellos tenían de su santidad, y de la realidad de sus coloquios con Dios, y de la veracidad de sus milagros; alterada esta idea, no quedaban ya obligados a considerar como ley de Dios ninguna cosa que él, en nombre de Dios, les propusiera. Hemos de considerar, por consiguiente, qué otra razón existía que justificase en el pueblo judío su obligación de obedecerle. No podía ser el mandamiento de Dios lo que pudiera obligarles, porque Dios no les hablaba a ellos inmediatamente, sino por mediación de Moisés mismo. Nuestro Salvador dice con respecto a sí propio: *Si yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no es veraz*; mucho menos podía ser reconocido si Moisés daba testimonio de sí mismo (especialmente cuando reclamaba un poder regio sobre el pueblo de Dios). Por consiguiente, su autoridad, como la autoridad de todos los demás príncipes, debe estar fundada en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerle. Y así había de ser: porque el pueblo (*Ex.*, 20, 18) *cuando vio los truenos* [251] *y los relámpagos, y escuchó el sonar de la bocina, y vio el monte que humeaba, tembló y se apartó a lo lejos. Y dijeron a Moisés: Háblanos y nosotros oiremos; mas no hable Dios con nosotros porque moriremos*. Aquí estaba su promesa de obediencia, y por esto quedaron obligados ellos mismos a obedecer cualquier cosa que Moisés les transfiriera por mandato de Dios.

No obstante, el pacto constituye un reino sacerdotal, es decir, un reino hereditario para Aarón; sólo que había de comprenderse para los sucesores, después de que Moisés mu-

riera. En efecto, quien quiera que ordene y establezca un régimen, como primer fundador del Estado (sea monarquía, aristocracia o democracia) debe necesariamente tener poder soberano sobre el pueblo. Y que Moisés tenía este poder en su propio tiempo queda evidentemente afirmado en la Escritura: primero, en el texto recién citado, puesto que el pueblo le prometió obediencia, no a Aarón sino a él; en segundo lugar, conforme a este pasaje (*Ex.*, 24, 1, 2): *Y Dios dijo a Moisés: sube hasta el señor, tú, y Aarón, Nadab y Abihú, y setenta de los ancianos de Israel. Mas sólo Moisés se acercará al Señor, y ellos no llegarán cerca, ni subirá el pueblo con él.* Con esto se evidencia que sólo Moisés era llamado junto al Señor (y no Aarón ni los otros sacerdotes, ni los setenta ancianos, ni el pueblo al que se prohibió subir); era sólo él quien representaba ante los israelitas la persona de Dios. Y aunque posteriormente se dice (ver. 9): *Y subieron Moisés y Aarón, Nadab y Abihú, y setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel, y bajo sus pies había como un pavimento de zafiro*, etc., esto no ocurrió sino después que Moisés hubo estado con Dios, y trasmitido al pueblo las palabras que le había dicho. Él sólo fue por asuntos del pueblo: los demás, como los nobles de su séquito, fueron admitidos como honor a esta gracia especial, que no era permitida al pueblo, y que consistía (como aparece en un versículo subsiguiente, el 11) en ver a Dios y vivir. *Dios no extendió su mano sobre ellos, y vieron a Dios y comieron y bebieron* (es decir, vivieron) pero no trajeron consigo ningún mandamiento de Él para el pueblo. Además dícese en algún sitio: *El Señor habló a Moisés;* como en todas las demás ocasiones de gobierno, así también en la ordenación de las ceremonias religiosas, contenida en los capítulos 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, *Ex.*, y en todo el *Levítico:* a Aarón, raramente. El becerro que hizo Aarón, Moisés lo arrojó al fuego. Por último, el litigio acerca de la autoridad de Aarón, motivado por la rebeldía de éste y de Miriam contra Moisés, fue (*Nm.*, 12) juzgado por Dios mismo, valiéndose de Moisés. Así también, en la cuestión suscitada entre Moisés y el pueblo, acerca de quién tenía derecho a gobernar al pueblo, cuando Corah, Dathan, Abiram y doscientos cincuenta príncipes de la asam-

blea *se reunieron* (*Nm.*, 16, 3) *y se juntaron contra Moisés y contra Aarón, y les dijeron: Tomais demasiado sobre vosotros: Teniendo en cuenta que toda la congregación son santos, cada uno de ellos, y entre ellos está el Señor ¿por qué os levantais vosotros sobre la congregación del Señor?* Dios hizo que la tierra se tragara a Corah, Dathan y Abiram, con [252] sus mujeres y sus hijos vivos, y consumió por el fuego aquellos doscientos cincuenta príncipes. Por consiguiente, ni Aarón ni el pueblo, ni ninguna aristocracia de los más significados príncipes del pueblo, sino únicamente Moisés, tenía, bajo Dios, la soberanía sobre los israelitas, y no sólo en cuestiones de gobernación civil, sino de religión también: porque sólo Moisés habló con Dios, y, por consiguiente, sólo él podía decir al pueblo lo que Dios requería de ellos. Ningún hombre, bajo pena de muerte, podía atreverse a aproximarse a la montaña donde Dios habló con Moisés. *Tú señalarás* (dice el Señor, *Ex.*, 19, 2, 12) *linderos al pueblo en derredor, y dirás: Guardaos, no subais al monte, ni toqueis la cerca de él; cualquiera que tocare el monte, de seguro morirá.* Y dice, además (ver. 21): *Desciende, requiere al pueblo que no traspase la cerca, con ánimo de ver al Señor.* Basándonos en este pasaje podemos concluir que quien en un Estado cristiano ocupa el lugar de Moisés, es el único mensajero de Dios e intérprete de sus mandatos. Y de acuerdo con ello, en la interpretación de la Escritura, nadie debe avanzar más allá de los límites establecidos por su respectivo soberano. Porque las Escrituras mediante las cuales Dios ahora habla en ellos, son el monte Sinaí; los límites, son las leyes de quienes representan la persona de Dios sobre la tierra. Está permitido contemplarlo, y admirar las maravillosas obras de Dios, y aprender a tenerlo; pero interpretarlo, es decir, inquirir lo que Dios dijo a aquel a quien encargó gobernar, bajo su mandato, y enjuiciar, respecto a si gobierna o no como Dios le ha ordenado, es traspasar los límites que Dios nos ha fijado, y mirar a Dios irreverentemente.

No hubo profeta en la época de Moisés, ni otros pretendientes al espíritu de Dios sino aquellos que Moisés mismo aprobó y autorizó. Porque había en aquel tiempo setenta hombres, que se decían profetizar por el espíritu de Dios;

Israel, que tú sepas ser los ancianos del pueblo. A éstos, Dios les comunicó su espíritu; pero no fue un espíritu diferente y éstos eran elegidos de Moisés; al respecto, dijo Dios a Moisés (*Nm.*, 11, 16): *Reúneme setenta de los ancianos de* del de Moisés, puesto que se dice (ver. 25): *Dios descendió en una nube, y tomó del espíritu que había sobre Moisés, y lo dio a setenta ancianos.* Pero, como he manifestado ya antes (cap. XXXVI), por *espíritu* se comprende la *inteligencia*, así que el sentido del pasaje no es otro sino éste: que Dios los imbuyó con una mente conformable y subordinada a la de Moisés, para que pudieran profetizar, es decir hablar al pueblo en nombre de Dios, con el fin de que propagaran (como ministros de Moisés, y por autorización suya) aquella doctrina que era agradable a Moisés. Porque no eran más que ministros; y cuando dos de ellos profetizaron en el campamento, se pensó que realizaban algo nuevo e ilegítimo, hasta el punto de que, como se refiere en los versículos 17 y 1 del mismo capítulo, fueron acusados de ello, y Josué recomendó a Moisés que se lo prohibiera, ignorando que habían profetizado por el espíritu de Moisés. Con ello es manifiesto que ningún súbdito debe pretender a la profecía o al espíritu, en oposición a la doctrina [253] establecida por aquel a quien Dios puso en lugar de Moisés.

Muerto Aarón, y después de él también Moisés, el reino, como reino sacerdotal que era, recayó, en virtud del pacto, en el hijo de Aarón, Eleazar, el Sumo Sacerdote. Y Dios le declaró soberano (inmediatamente bajo su mandato) a la vez que designaba a Josué como general de sus ejércitos. En efecto, Dios dice expresamente (*Nm.*, 37, 21) respecto a Josué: *Él estará delante de Eleazar el Sacerdote, que le preguntará consejo por él ante el Señor; a indicación suya saldrán, y entrarán él, y todos los hijos de Israel con él.* Por consiguiente, el supremo poder de hacer la paz y la guerra residía en el Sacerdote. El supremo poder de la judicatura correspondía también al Sumo Sacerdote: el Libro de la Ley, estaba, en efecto, a su cargo, y los sacerdotes y levitas, solamente eran jueces subordinados en las causas civiles, tal como aparece en *Dt.*, 17, 18, 9, 10. Y en cuanto a las modalidades del culto divino, nunca hubo duda de que hasta la época de Saúl, el

Sumo Sacerdote tenía la autoridad suprema. Por consiguiente, el poder civil y el eclesiástico estaban juntos, ambos, en una misma persona, el Sumo Sacerdote; y así debe ser en quien gobierne por derecho divino, es decir, por autoridad inmediata de Dios.

Desde la muerte de Josué hasta la época de Saúl se extiende un período durante el cual, como frecuentemente se advierte en el libro de los Jueces, *no existió en estos días rey en Israel*; a veces se agrega que cada uno hacía lo que le parecía justo, según su arbitrio. Con ello se ha de entender que donde se dice: *No existió rey*, se significa: *No existió poder soberano en Israel*. Y así era, ciertamente, si consideramos la actuación y ejercicio de tal poder. En efecto, después de la muerte de Josué y de Eleazar, *surgió otra generación* (*Jue*., 2, 10) *que no conocía al Señor, ni las obras que había hecho por Israel, sino que hizo maldad a la vista del Señor, y sirvió a Baalim*. Y los judíos tenían aquella cualidad que San Pablo advierte de *exigir un signo*, no sólo antes de que se sometieran al gobierno de Moisés, sino también después de haberse obligado a sí mismos mediante su sumisión. En efecto, los signos y milagros tenían por finalidad asegurar la fe, y no apartar a los hombres de la violación de ella, una vez que la habían prometido; porque a ello estaban obligados los hombres por la ley de naturaleza. Ahora bien, si consideramos no ya el ejercicio sino el derecho del gobierno, el poder soberano estaba todavía en el Sumo Sacerdote. Por consiguiente, cualquier obediencia otorgada a alguno de los Jueces (que eran hombres elegidos por Dios, de modo extraordinario, para proteger a sus rebeldes súbditos de las manos del enemigo) no puede ser aducida como argumento contra el derecho que el Sumo Sacerdote tenía al poder soberano, en todas las materias tanto de gobierno como de religión. Ni los Jueces ni Samuel mismo tuvieron una vocación ordinaria, sino extraordinaria para el gobierno; y fueron obedecidos por los israelitas no por obligación, sino por reverencia al favor con que Dios les distinguía, manifestado en su sabiduría, valor o felicidad. Como resultado de ello, el derecho de regular las dos cosas; el gobierno y la religión, fueron inseparables. [254]

A los Jueces sucedieron los Reyes: y así como antes toda la autoridad en materia religiosa y de gobierno residía en el Sumo Sacerdote, así entonces se reunió en el soberano. En efecto, la soberanía sobre el pueblo, que antes existía no solamente en virtud del poder divino, sino también mediante un pacto particular de los israelitas con Dios, e inmediatamente debajo de él, en el Sumo Sacerdote, como representante suyo en la. tierra, fue instituída por el pueblo con el consentimiento de Dios mismo. En efecto, cuando dijeron a Samuel (1 *S.*, 8, 5): *Danos un rey que nos juzgue, como a todas las naciones*, significaron que no querían ser gobernados por más tiempo por los mandatos que les fueran impuestos por el Sacerdote, en nombre de Dios, sino por uno que los rigiera de la misma manera que están regidas todas las demás naciones; en consecuencia, despojando al Sumo Sacerdote de la autoridad real, depusieron, también, este gobierno peculiar de Dios. E incluso Dios consintió en ello, cuando dijo a *Samuel* (ver. 7): *Oye la voz del pueblo en todo lo que te dijeren, porque no te han desechado a ti, sino que me han desechado a mí, para que no reine sobre ellos.* Habiendo, así, desechado a Dios, en nombre del cual gobernaban los Sacerdotes, no se dejó a éstos otra autoridad sino aquella que al rey le plugo reconocerles, autoridad que era mayor o menor, según que los reyes eran buenos o malos. Y en cuanto al régimen de los negocios civiles es manifiesto que estaba en su totalidad en manos del rey. En efecto, en el mismo capítulo, versículo 20, dicen que quieren ser como todas las naciones; que su rey sea su juez y salga delante de ellos, y luche sus batallas; es decir, que tenga autoridad plena, en la paz y en la guerra. En ello se incluye también el ordenamiento de la religión, porque en aquel tiempo no había otra palabra de Dios, mediante la cual pudiera regularse la religión, sino la ley de Moisés que era, al mismo tiempo, su ley civil. Leemos, además (1 *R.*, 2, 27), *que Salomón arrojó a Abiathar del sacerdocio del Señor.* Tenía, por consiguiente, autoridad sobre el Sumo Sacerdote, como sobre cualquier otro súbdito, lo cual es una señal evidente de supremacía en materia de religión. Leemos también (1 *R.*, 8) que dedicó el templo, que bendijo al pueblo, y que él mismo, en persona, pronunció aquella magnífica plegaria usada

en la consagración de todas las iglesias y casas de rezo; lo cual constituye, también, otro signo destacado de supremacía en materia de religión. Leemos, además (2 *R.*, 22), que cuando se trató respecto al Libro de la Ley hallado en el templo, no se decidió el asunto por el Sumo Sacerdote, sino que Josué envió a él y a otros para que inquirieran respecto de ese asunto, junto a Hulda, la profetisa; lo cual es otro signo de supremacía en materia religiosa. Por último, leemos (1 *Cr.*, 26, 30) que David hizo a Hashabías, y a sus descendientes los hebronitas, gobernadores de Israel en Occidente, *en todos los asuntos del Señor, y al servicio del rey*, del mismo modo (ver. 32) que hizo a otros hebronitas *legisladores sobre los rubenitas, los gaditas y la mitad de la tribu de Manasseh* (que eran el resto de los israelitas que habitaban allende el Jordán) *para todas las cuestiones pertinentes a Dios y a los negocios del rey.* ¿No es, éste, un poder pleno, que comprende los dos poderes *temporal* y *espiritual*, como los llaman aquéllos que quieren dividirlo? En resumen, desde la institución primitiva del reino de Dios [255] hasta el cautiverio, la supremacía de la religión se hallaba en la misma mano que la de la soberanía civil, y el cargo de sacerdote, después de la elección de Saúl, no fue ya magistral, sino ministerial.

Aunque la gobernación en materia política y en materia religiosa concurrió primero en los Sumos Sacerdotes, y posteriormente en los Reyes, en lo que concierne al derecho, por el conjunto de la Historia Sagrada se deduce que el pueblo no lo comprendió así; entre los habitantes siempre hubo una gran parte, probablemente la mayor, que no dio crédito bastante a la fama de Moisés, o a los coloquios entre Dios y los Sacerdotes, más que cuando veían realizarse grandes milagros, o (lo que viene a ser equivalente a ello) cuando se revelaban grandes aptitudes o éxitos lisonjeros en las empresas de sus gobernantes; tan pronto como sus gobernantes les desagradaban, encontraban ocasión, a base de censuras, unas veces respecto de la política, otras de la religión, para cambiar el gobierno o rebelarse contra su obediencia, a su antojo. De ahí proceden las turbulencias civiles, las divisiones y calamidades que cayeron sobre la nación. Por ejemplo, después de la muerte de Eleazar y de Josué, las generaciones inmediatas que no

habían visto los milagros del Señor, sino que habían sido abandonadas a su propia y débil razón, no sabiéndose obligadas por el pacto de un reino sacerdotal, despreciaron el mandato del Sacerdote y la ley de Moisés, y cada uno hizo lo que le parecía justo, a su propio arbitrio; y obedecían en los asuntos civiles a aquellos hombres a quienes, de tiempo en tiempo, consideraban capaces de liberarles de las naciones vecinas que les oprimían; y no consultaban con Dios (como hubieran debido hacer), sino con determinados hombres o mujeres que admiraban como profetas, por sus predicciones de las cosas venideras; y aunque ellos tenían un ídolo en su capilla, si tenían un levita como capellán, hacíanse cuenta que adoraban al Dios de Israel.

Posteriormente, cuando solicitaron un rey, al modo de otras naciones, no lo hicieron con el propósito de abstenerse de la adoración de Dios, su Rey, sino porque, desesperando de la justicia de los hijos de Samuel, deseaban tener un rey que les juzgara en sus acciones civiles, sin permitirle, no obstante, que cambiase la religión que les había sido recomendada por Moisés. Así que siempre tuvieron a mano un pretexto, sea de justicia o de religión, para sacudir esa obediencia, cuando de este modo tenían esperanza de realizar sus designios. Samuel estaba disgustado con las gentes, por el hecho de que deseaban un rey (ya que Dios era su Rey, entonces, y Samuel tenía su autoridad bajo él); sin embargo, Samuel, cuando Saúl no atendió su consejo de aniquilar a Agag, como Dios le había ordenado, ungió otro rey, concretamente a David, para que tomara su sucesión. Roboam no era idólatra; pero cuando el pueblo pensó que él era un opresor, esta suposición civil le enajenó diez tribus que pasaron a ser de Jeroboam, el idólatra. Generalmente, a través de la historia entera de los Reyes, tanto de Judá como de Israel, existieron profetas que siempre controlaron a los Reyes, por transgresiones a la religión, y a veces también por errores de naturaleza política; tal ocurrió con Josafat, que fue reprobado por el profeta Jehú, por haber ayudado [256] al rey de Israel contra los sirios; y a Ezequías con Isaías, por haber mostrado sus tesoros a los embajadores de Babilonia. De todo esto resulta que aunque el poder sobre las dos cosas: el Estado y la religión residía en los Reyes, ninguno de ellos quedaba incontrolado y con libertad en el

uso de esos poderes, sino sólo aquellos que eran hábiles por sus aptitudes naturales o sus éxitos. Así que de la práctica de aquellos tiempos no puede extraerse argumento alguno de que el derecho de supremacía en materia religiosa no estuviera en los Reyes, a menos que lo coloquemos en los Profetas; ni cabe concluir que si Ezequías, rezando al Señor ante los querubines, no fue contestado entonces ni allí, sino, posteriormente, por el profeta Isaías, éste era, por consiguiente, la suprema cabeza de la iglesia; o que si Josías consultó a Hulda, la profetisa, respecto al Libro de la ley, que ni él, ni el Sumo Sacerdote, sino Hulda la profetisa, tenía la autoridad suprema en materia de religión; cosas son éstas que, a mi juicio, no representan la opinión de ningún doctor.

Durante el cautiverio los judíos no tuvieron Estado en absoluto: después de su retorno, aunque renovaron su pacto con Dios, no se hizo promesa de obediencia ni a Esdras ni a ningún otro; ni más tarde, cuando pasaron a ser súbditos de los griegos (de cuyas costumbres y demonología, y de la doctrina de los cabalistas, resultó muy corrompida su religión). De tal manera que nada puede deducirse de ello, dada la confusión reinante, en materia de religión y Estado, respecto a la supremacía en una y en otra. Por consiguiente, en lo que concierne al Antiguo Testamento, podemos concluir que quien tuvo la soberanía del Estado entre los judíos, tenía también la autoridad suprema en materia de adoración externa de Dios y representaba la persona de Dios, es decir, la persona de Dios Padre, aunque no recibió el nombre de Padre hasta que envió al mundo a su hijo Jesucristo para redimir a la humanidad de sus pecados, y conducirla a su reino eterno, con objeto de salvarla para siempre. A ello nos referiremos en el capítulo siguiente. [261]

CAPITULO XLI

De la MISIÓN *de Nuestro* BENDITO SALVADOR

En la Sagrada Escritura encontramos tres elementos integrantes de la *misión* del *Mesías:* la primera misión es la de *redentor* o *salvador;* la segunda, la de *pastor, consejero* o *maestro*, es decir, la de profeta enviado por Dios, para convertir a aquellos a quienes Dios eligió para ser salvados; la tercera, la de *rey*, un *rey eterno*, pero bajo su Padre, como lo estuvieron Moisés y los Sumos Sacerdotes en sus respectivos tiempos. A estas tres partes corresponden tres tiempos distintos. En efecto, nuestra redención la llevó a cabo en su primera venida, mediante el sacrificio en virtud del cual se ofreció a sí mismo, por nuestros pecados, en la cruz; nuestra conversión la logró parcialmente en su propia persona, y en parte la llevó a efecto por sus ministros, y se continuará hasta que venga de nuevo. Y después de su nueva venida comenzará su glorioso reino sobre los elegidos, reino que durará eternamente.

A la *misión* de *redentor*, es decir, la de aquel que paga el rescate del pecado (rescate constituído por la muerte) responde el hecho de que fue sacrificado, cargando entonces sobre su propia cabeza y apartando de nosotros nuestras iniquidades, tal como Dios lo había requerido. No es que la muerte de un hombre, aun sin pecado, pueda ser satisfacción bastante por las ofensas de todos los hombres, en el rigor de la justicia, sino en virtud de la clemencia de Dios, quien ordenó por el pecado aquellos sacrificios que le agradaba aceptar. En la antigua Ley (como podemos leer en el *Levítico*, núm. 16) el Señor requiere que una vez al año se haga una reparación por los pecados de todo Israel, por parte de los sacerdotes y otros; con este motivo, Aarón sólo había de sacrificar, por sí mismo y por los sacerdotes, un buey joven; y por el resto del pueblo, había de recibir de éste dos machos cabríos, de los cuales él mismo

tenía que *sacrificar* uno; en cuanto al otro, que era el macho cabrío *huído*, había de colocar sus manos sobre la cabeza del mismo, y mediante confesión de las iniquidades del pueblo, depositarlas todas sobre la cabeza del animal, y entonces, por alguna persona adecuada, mandar el macho cabrío al desierto, haciéndole *escapar*, y llevándose consigo las iniquidades del pueblo. Del mismo modo que el sacrificio de un macho cabrío era un precio suficiente (puesto que resultaba aceptable) por el rescate de todo Israel, así la muerte del Mesías es un precio suficiente por los pecados de toda la humanidad, porque nada más que eso era requerido. Los sufrimientos de Cristo nuestro Salvador parecen haber quedado expresados, allí, tan claramente como en la oblación de Isaac, o en cualquier otro tipo de sacrificio, en el Antiguo Testamento. Él fue a un tiempo el animal sacrificado y el que se ponía en libertad: *Angustiado él y afligido* (*Is.*, 53, 7) *no abrió su boca: como cordero fue llevado al matadero, y como oveja delante de sus trasquiladores, enmudeció y no abrió la boca:* aquí es Él el *aminal sacrificado. Él ha soportado nuestros agravios* (ver. 4) *y cargado con nuestras tribulaciones.* Y además (ver. 6): *El Señor ha descargado sobre él las iniquidades de todos nosotros,* y en este sentido es el *animal que queda en libertad. Él fue cortado de la tierra y de los vivientes* (ver. 8) por la rebelión del pueblo. En este caso vuelve a ser el *animal sacrificado.* Y a su vez (ver. 11): *Él soportará los pecados de ellos:* y entonces es el animal en libertad. Así el cordero de Dios es equivalente a esos dos machos cabríos, sacrificado en cuanto muere, y en libertad en su Resurrección, habiendo sido oportunamente exaltado por su Padre y removido de la sede de los hombres, en su Ascensión.

Puesto que quien *redime* no tiene título a la *cosa redimida* antes de la *redención* y antes de que el rescate se haya pagado, siendo este rescate la muerte del Redentor, es manifiesto que nuestro Salvador (como hombre) no fue rey de aquellos a quienes Él redimía, hasta que sufrió la muerte, es decir, durante el tiempo en que deambuló corporalmente sobre la tierra. Digo que entonces no era rey, de modo presente, por virtud del pacto que el fiel hace con él en el bautismo. No obstante, mediante renovación de su pacto con Dios en el bautismo,

los fieles quedaron obligados a reconocerle como Rey (bajo su Padre) cuando le pluguiera tomar el Reino a su cargo. Nuestro Salvador mismo se expresó de acuerdo con ello cuando dijo (*Jn.*, 18, 36): *Mi reino no es de este mundo.* Ahora bien, considerando que la Escritura sólo hace mención de dos mundos, el que ahora existe, y continuará subsistiendo hasta el día del Juicio (que por esta razón se denomina el *día final*); y el que existirá después del día del Juicio, cuando haya un nuevo cielo y una nueva tierra, el reino de Cristo no ha de comenzar hasta la resurrección general. Y es lo que dice nuestro Salvador (*Mt.*, 16, 27): *El hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces recompensará a todos, de acuerdo con sus obras.* Recompensar a todos de acuerdo con sus obras es llevar a cabo la misión de rey, cosa que no ocurrirá hasta que no venga en la gloria de su Padre, con sus ángeles. Cuando nuestro Salvador dice (*Mt.*, 23, 2): *Los escribas y los fariseos están sentados en el sitial de Moisés; por consiguiente cualquier cosa que os pidan que observeis, observadla y hacedla*, con ello declara llanamente que durante aquel tiempo adscribe poder real no a sí mismo, sino a ellos. Otro tanto hizo también cuando dijo (*Lc.*, 12, 14): *¿Quién me puso de juez, o partidor sobre vosotros?* Y (*Jn.*, 12, 47): *Yo no vengo a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo.* No obstante, nuestro Salvador vino a este mundo para ser rey y juez en el mundo venidero, porque Él era el Mesías; es decir, el Cristo; es decir, el Sacerdote ungido, y el soberano profeta de Dios; esto es, había de tener todo el poder que residía en Moisés el Profeta, en los Sumos Sacerdotes que sucedieron a Moisés, y en los Reyes que vinieron después de los Sacerdotes. San *Juan* lo dice expresamente (cap. 5, ver. 22): *El Padre no juzga a nadie, pero ha encomendado todo el juicio al Hijo.* Y esto no se halla en contradicción con aquel otro pasaje que dice: *Yo no vine a juzgar al mundo:* porque [263] esto se dice del mundo presente, y lo anterior del mundo venidero; como se dice allí, respecto a la segunda venida de Cristo (*Mt.*, 19, 28): *Quienes me habeis seguido en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sentará en el trono de su gloria, estareis sentados también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel.*

Así pues, si mientras Cristo estuvo en la tierra no ejercía reinado en este mundo, ¿qué finalidad tuvo su primera venida? Venía a restaurar bajo Dios, mediante un nuevo pacto, el reino que, siendo suyo por el pacto antiguo, había sido aniquilado por la rebelión de los israelitas en la elección de Saúl. Para hacer esto, había de predicar entre ellos que Él era el Mesías, es decir, el rey que les había sido prometido por los Profetas, y ofrecerse a sí mismo en sacrificio por los pecados de aquellos que, por la fe, habían de someterse también; y en el caso de que la nación, generalmente, lo rehusara, llamar a su obediencia a quienes creyeran en él, entre los gentiles. Así que la misión de nuestro Salvador, durante su permanencia sobre la tierra, consistió en dos cosas: una en proclamarse a sí mismo Cristo, y otra en persuadir y preparar a los hombres, mediante la enseñanza y la realización de milagros, a vivir en forma tal que fuesen dignos de la inmortalidad que habían de gozar, en el tiempo en que Él, Cristo, viniera en majestad para tomar posesión del reino de su padre. Esta es la razón de que la época de su predicación sea llamada con frecuencia por Él mismo la *regeneración*, lo cual no constituye propiamente un reino, ni, por consiguiente, una autorización para denegar obediencia a los magistrados que entonces existían (puesto que Él ordenó que obedecieran a los que estaban sentados en la cátedra de Moisés, y que el tributo al César fuera pagado), sino solamente un anticipo del reino de Dios que había de venir, para aquellos a quienes Dios había conferido la gracia de ser sus discípulos y de creer en Él; por esta causa se dice que los bienaventurados están siempre en el *reino de la gracia*, como naturalizados en este reino celestial.

Por consiguiente, nada se ha hecho o enseñado por Cristo que tienda a la disminución de los derechos civiles de los judíos o del César. Porque en lo que respecta al Estado que entonces existía entre los judíos, tanto los que gobernaban entre ellos como los que eran gobernados, todos esperaban al Mesías y el advenimiento del reino de Dios, cosa que no podían haber hecho si sus leyes hubieran prohibido a Cristo manifestarse (cuando vino) y declararse Él mismo como tal. Teniendo en cuenta, por consiguiente, que Él no hizo otra cosa mediante

su predicación y sus milagros sino probarse a sí mismo como Mesías, nada hizo en ello contra las leyes de los judíos. El reino que reclamaba, había de estar en otro mundo: Él enseñó a todos los hombres a obedecer, entre tanto, a los que ocupaban la cátedra de Moisés: Él les permitió dar al César su tributo, y rehusó tomar a su cargo la misión de juez. ¿Cómo, pues, podían sus palabras o acciones ser sediciosas, o tender a la destrucción del gobierno civil de entonces? Pero habiendo determinado Dios su sacrificio, para restituir sus elegidos a la obediencia primitivamente pactada, entre los medios de que se valió para efectuarlo hizo uso de la malicia e ingratitud de los hombres. Ni [264] era contrario a las leyes de César, porque aunque Pilatos mismo (para congraciarse con los judíos) le entregó para ser sacrificado, antes de proceder así manifestó paladinamente que no había encontrado falta en él, y como título de su condena no puso el que reclamaban los judíos, es decir *que pretendía ser rey*, sino simplemente que *Él era rey de los judíos*, y a pesar del clamor popular se negó a alterar su sentencia, diciendo: *Lo que yo he escrito, escrito está.*

En cuanto a la tercera parte de su misión que era la de ser rey, ya he manifestado que su reino no había de comenzar hasta la resurrección. Eso sí, entonces había de ser rey, no sólo como Dios, sentido en el cual Él es ya rey de toda la tierra, y lo será siempre, en virtud de su omnipotencia, sino también peculiarmente de sus propios elegidos, en virtud del pacto que hicieron con él en su bautismo. Esta es la causa de que nuestro Salvador dijera (*Mt.*, 19, 28) que sus Apóstoles habían de sentarse en doce tronos, y juzgar a las doce tribus de Israel, *cuando el Hijo del hombre esté sentado en el trono de su gloria;* con ello significaba que Él reinaría, entonces, en su humana naturaleza; y así se dice (*Mt.*, 16, 27): *El hijo del hombre vendrá en la gloria de su padre, con sus ángeles, y entonces recompensará a cada hombre, de acuerdo con sus obras.* Lo mismo podemos leer en *Marcos*, 13, 26, y 14, 62, y más expresamente para la época, en *Lucas*, 22, 29, 30: *Yo os concedo un reino, como mi padre me ha concedido, a mí, que vosotros podais comer y beber en mi mesa en mi reino, y sentaros sobre tronos, juzgando a las doce tribus de Israel.*

Por este pasaje queda manifiesto que el reino de Cristo, otorgado a Él por su padre, no existirá hasta que el Hijo del Hombre venga en gloria, y haga a sus Apóstoles jueces de las doce tribus de Israel. Pero cabe preguntar aquí: teniendo en cuenta que no existe matrimonio en el reino de los cielos, si los hombres han de comer y beber, ¿a qué género de comida se alude, entonces, en este pasaje? Esto lo explica nuestro Salvador (*Jn.*, 6, 27) cuando dice: *No trabajeis por la comida que perece, sino por aquella comida que se mantiene durante la vida eterna, y que el Hijo del hombre os dará.* Así que comer en la mesa de Cristo, significa comer del árbol de la vida: es decir, gozar de la inmortalidad, en el reino del Hijo del Hombre. De estos pasajes y de otros muchos más resulta evidente que el reino de nuestro Salvador ha de ser ejercido por Él en su naturaleza humana. Además, Él no ha de ser entonces otra cosa sino subordinado o representante de Dios Padre, como Moisés lo fue en el desierto, y como lo fueron los Sumos Sacerdotes antes de Saúl, y los Reyes después de él. Porque una de las profecías concernientes a Cristo es que (en su misión) será como Moisés: *Yo os suscitaré un Profeta* (dijo el Señor, *Dt.*, 18, 18) de entre sus *hermanos como en ti, y pondré mis palabras en su boca,* y esta semejanza con Moisés resulta evidente en los actos de nuestro Salvador mismo, mientras estuvo sobre la tierra. Porque del mismo modo que Moisés escogió doce príncipes de las tribus para que gobernaran bajo él, así nuestro Salvador escogió doce Apóstoles, que habían de sentarse en doce tronos [265] y juzgar a las doce tribus de Israel. Y como Moisés autorizó a setenta ancianos para recibir el espíritu de Dios y profetizar al pueblo, es decir (como he dicho anteriormente), para hablarle en nombre de Dios, así también nuestro Salvador eligió setenta discípulos que predicaran su reino y su salvación en todas las naciones. Y así como cuando se formuló queja a Moisés, contra aquellos de los setenta que habían profetizado en el campamento de Israel, él los justificó porque con ello servían a su gobierno, así también nuestro Salvador, cuando San Juan se quejó a él de un cierto hombre que expulsaba los demonios en su nombre, le justificó diciendo (*Lc.*, 9,

50): *No se lo prohibas, porque quien no está contra nosotros, está con nosotros.*

Además, nuestro Salvador se asemejaba a Moisés en la institución de ambas clases de *Sacramentos:* de *admisión* en el reino de Dios, y de *conmemoración* por haber librado a sus elegidos de su condición miserable. Así como los hijos de Israel, antes de la época de Moisés, tenían como sacramento de su recepción en el reino de Dios el rito de la *circuncisión,* rito que habiendo sido omitido en el desierto fue restaurado de nuevo en cuanto llegaron a la tierra de promisión, así también los judíos, antes de la venida de nuestro Salvador, tuvieron el rito de *bautizar,* es decir, de lavar con agua a todos aquellos que, siendo gentiles, abrazaban al Dios de Israel. Este rito lo usó San Juan Bautista en la recepción de todos aquellos que dieron sus nombres a Cristo y a los que San Juan anunciaba que pronto vendría al mundo; y nuestro Salvador instituyó aquello como sacramento, que habían de tomar todos cuantos creían en él. Por qué causa surgió en un principio el rito del bautismo, no se consigna expresamente en la Escritura, pero probablemente pudo ser una imitación de la ley de Moisés concerniente a la leprosería, ya que al leproso se le ordenaba que se mantuviese fuera del campamento de Israel durante un cierto tiempo, pasado el cual, y juzgando el sacerdote que ya estaba limpio, era admitido en el campamento después de un lavatorio solemne. Acaso eso pueda ser un antecedente del lavatorio del bautismo, en el cual aquellas personas que se limpian de la lepra del pecado por la fe son recibidas en la Iglesia con la solemnidad del bautismo. Existe otra conjetura, extraída de las ceremonias de los gentiles, en cierto caso que raramente sucede, y es que cuando un hombre que se consideraba muerto lograba recobrarse, los otros hombres solían tener escrúpulos de conversar con él, como no conversarían con un fantasma, a menos que no fuera recibido de nuevo en el número de los hombres mediante un lavatorio, como se lava a los niños recién nacidos para limpiarlos de las impurezas de su natividad; y eso constituía un género de nuevo nacimiento. Esta ceremonia de los griegos, en la época en que Judea estaba bajo el dominio de Alejandro, y de los griegos sucesores suyos, puede haber proliferado

suficientemente en la religión de los judíos. Pero teniendo en cuenta que no es probable que nuestro Salvador plagiara un rito pagano, más posible es que el bautismo procediese de la ceremonia legal del lavatorio, después de la lepra. Y en cuanto al otro sacramento, [266] que consistía en comer el *cordero pascual*, está manifiestamente imitado en el sacramento de la *Cena del Señor*, en la que la partición del pan y el derramamiento del vino traen a la memoria nuestra liberación de la miseria del pecado por la pasión de Cristo, del mismo modo que el acto de comer del cordero pascual trae a la memoria la liberación de los judíos de la esclavitud en Egipto. Teniendo en cuenta, por consiguiente, que la autoridad de Moisés no era sino subordinada, y que él era sólo un representante de Dios, resulta de ello que Cristo, cuya autoridad como hombre había de ser como la de Moisés, no era otra cosa sino un subordinado a la autoridad de su Padre. Lo mismo se significa de modo más expreso con lo que nos enseñó a rezar: *Padre Nuestro, venga a nos tu reino*, y *Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria*; por eso se dice que *Él vendrá en la gloria de su Padre*; y por esto se dice también *San Pablo* (1 *Co.*, 15, 24): *Entonces vendrá el fin, cuando Él haya entregado el reino a Dios, el Padre*; y así, otros pasajes más expresivos, todavía.

Por consiguiente, nuestro Salvador, tanto en la enseñanza como en el reinado, representa (como lo hizo Moisés) la persona de Dios; Dios que, de este tiempo en adelante, y no antes, se denominó el Padre; y siendo aún una y la misma sustancia, es una persona en cuanto está representado por Moisés, y otra en cuanto está representado por su Hijo, en Cristo. Porque entendiéndose por persona algo relativo a la pluralidad de representantes, es natural que a la pluralidad de representantes corresponda una pluralidad de personas, aunque de una y la misma sustancia. [267]

CAPITULO XLII

Del PODER ECLESIÁSTICO

Para la comprensión del PODER ECLESIÁSTICO, es decir, qué es y en quién reside, hemos de distinguir dos partes en la época anterior a la Ascensión del Señor: una, antes de la conversión de los Reyes, y de los hombres provistos con poder civil soberano; la otra, después de su conversión. Fue, en efecto, mucho tiempo después de la Ascensión, cuando algún rey o soberano civil abrazó y permitió públicamente la enseñanza de la religión cristiana.

Respecto al período intermedio, es manifiesto que el poder eclesiástico residía en los Apóstoles, y después de ellos en aquellos a quienes los Apóstoles designaron para predicar el Evangelio y convertir a los hombres al Cristianismo, llevando los convertidos al camino de la salvación; después de éstos, el poder fue entregado de nuevo a otros, instituídos por éstos, lo cual se llevó a cabo por imposición de manos sobre los que fueron ordenados al efecto; con ello se significa la transmisión del Espíritu Santo, o espíritu de Dios, a aquellos a quienes ordenaron ministros de Dios, para extender su reinado.

Así que la imposición de manos no fue otra cosa sino el sello de la encomienda que se les hacía de predicar a Cristo y enseñar su doctrina; y la trasmisión del Espíritu Santo, por esta ceremonia de la imposición de manos, fue una imitación de lo que hizo Moisés. En efecto, Moisés practicó la misma ceremonia con su ministro Josué, tal como leemos en el *Deuteronomio* (34, ver. 9): *Y Josué, el hijo de Num, fue lleno de espíritu de sabiduría, porque Moisés había puesto sus manos sobre él.* Nuestro Salvador, entre su Resurrección y su Ascensión, transfirió su espíritu a los Apóstoles: primero, *soplando sobre ellos y diciendo* (*Jn.*, 20, 22): *Recibid el Espíritu Santo*; y después de su Ascensión (*Hch.*, 2, 2, 3), enviándoles *un viento poderoso, y afiladas lenguas de fuego*, y

no por imposición de manos; pues Dios no puso sus manos sobre Moisés; ni sus Apóstoles, posteriormente, trasmitieron el mismo espíritu por imposición de manos, como Moisés lo hizo con Josué. De este modo es manifiesto en quién continuó subsistiendo el poder eclesiástico durante aquellos primeros tiempos en que no existía un Estado cristiano; concretamente, en aquellos que recibían el mismo poder de los Apóstoles, por sucesiva imposición de manos.

Así tenemos la persona de Dios nacida, ahora, por tercera vez. Pues del mismo modo que Moisés y los Sumos Sacerdotes fueron los representantes de Dios en el Antiguo Testamento, y nuestro Salvador mismo, como hombre, durante su permanencia en la tierra, así el Espíritu Santo, es decir, los Apóstoles y sus sucesores lo representaron desde entonces en el encargo de predicar y en el de enseñar [268] que habían recibido el Espíritu Santo. Pero el representado es una persona (como he mostrado anteriormente en el capítulo XIII), tantas veces como está representado; y por consiguiente Dios, que ha sido representado (es decir, personificado) tres veces, puede decirse con propiedad suficiente que tiene tres personas, aunque ni la palabra persona ni la de Trinidad le sean adscritas a Él en la Biblia. En efecto, San *Juan* (1 *Jn.*, 5, 7) dice: *Existen tres que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: y estos tres son uno.* Esto no supone discrepancia, sino que está perfectamente de acuerdo con tres personas en la verdadera significación de las personas, es decir, en que están representados por otras. En efecto, Dios Padre, representado por Moisés, es una persona; y representado por su Hijo, otra persona; y representado por los Apóstoles y por los doctores que enseñan con la autoridad derivada de Él, una tercera persona; y, sin embargo, cada persona, en este caso, es la persona de un mismo Dios. Alguno preguntará para qué sirven estos tres distintos testimonios. San *Juan* nos dice (ver. 11) que dan testimonio de que Dios nos ha dado vida eterna en su Hijo. Además, si se preguntara por qué se manifiesta este testimonio, la respuesta sería sencilla; porque Él ha testificado lo mismo por los milagros que hizo: primero, por conducto de Moisés; segundo, por su Hijo mismo, y finalmente por sus Apóstoles, que habían recibido el Espíritu San-

to; todos los cuales representaban en su tiempo la persona de Dios, y o bien profetizaron o predicaron a Jesucristo. En cuanto a los Apóstoles, el carácter del apostolado en los doce primeros y grandes Apóstoles, consistió en dar testimonio de su Resurrección, lo cual aparece de modo expreso (*Hch.*, 1, vers. 21, 22) cuando San Pedro, al tiempo de elegirse un Apóstol nuevo, en lugar de Judas Iscariote, usó estas palabras: *De todos estos hombres que nos han acompañado todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan, hasta el día en que fue recibido arriba de entre nosotros, uno se ha hecho testigo, con nosotros, de su resurrección:* palabras que expresan la calidad de testigos, mencionada por San Juan. En el mismo pasaje mencionado existe otra trinidad de testigos en la tierra. En efecto (ver. 8) dice: *Hay tres que dan testimonio en la tierra: el espíritu, y el agua, y la sangre;* y estos tres coinciden en uno, a saber, en las gracias del Espíritu de Dios, y en los dos sacramentos, el *bautismo* y la *Cena del Señor*, todos los cuales coinciden en un testimonio, para asegurar la vida eterna a las conciencias de los creyentes: de este testimonio dice (ver. 10): *El que cree en el Hijo del Hombre tiene el testimonio en sí mismo.* En esta trinidad sobre la tierra, la unidad no es de la cosa, puesto que el espíritu, el agua y la sangre no son la misma sustancia, aunque den el mismo testimonio; pero en la Trinidad del cielo, las personas son las de un mismo Dios, aunque representado en tres épocas y ocasiones diferentes. En resumen, la doctrina de la Trinidad, en cuanto puede inferirse directamente de la Escritura, es, en sustancia, esto: que Dios, que es siempre uno y el mismo, fue la persona representada [269] por Moisés; la persona representada por su Hijo hecho carne, y la persona representada por los Apóstoles. Como representado por los Apóstoles, el Espíritu Santo, por cuyo conducto hablaban, es Dios; como representado por su Hijo (que era Dios y Hombre) el Hijo es este Dios; como representado por Moisés y los Sumos Sacerdotes, el Padre, es decir, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, es este Dios. De aquí podemos inferir la razón de por qué tales nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo, significando la divinidad, nunca se san en el Antiguo Testamento, porque son personas, es decir,

porque tienen sus nombres del representante, cosa que no podía ser hasta que diversos hombres representaron la persona de Dios en materia de gobernación o en la dirección de otros hombres, bajo su mandato.

Vemos, así, cómo el poder eclesiástico fue conferido por nuestro Salvador a los Apóstoles; y cómo fueron (al objeto de que pudieran ejercitar mejor este poder) imbuídos con el Espíritu Santo, que, por esta razón, es denominado en el Nuevo Testamento *Paráclito*, que significa *asistente*, o alguien llamado en ayuda, aunque comúnmente sea traducido como *consolador*. Consideremos, ahora, el poder mismo, es decir, qué es y en quién recae.

El cardenal Belarmino, en su tercera Controversia general, ha tratado de numerosas e importantes cuestiones concernientes al poder eclesiástico del papa de Roma, y comienza diciendo: *Debe ser o monárquico, o aristocrático o democrático*. Todas estas especies de poder son soberanas y coercitivas. Si ahora resultase que no existe poder coercitivo conferido a ellos por nuestro Salvador, sino sólo un poder para proclamar el reino de Cristo, y para persuadir a los hombres que se sometan a él, enseñando a los que se han sometido, por medio de preceptos y buenos consejos, lo que han de hacer para que sean recibidos en el reino de Dios, cuando venga; y que los Apóstoles y otros ministros del Evangelio son nuestros maestros, y no nuestros imperantes, y que sus preceptos no son leyes, sino simples consejos, entonces toda esta disputa sería en vano.

He manifestado ya (en el capítulo anterior) que el reino de Dios no es de este mundo: por consiguiente, sus ministros (a menos que sean reyes) no pueden requerir obediencia en su nombre. En efecto, si el rey supremo no tiene su poder real en este mundo ¿por qué autoridad puede ser exigida a sus funcionarios la obediencia? *Como mi padre me envió* (decía nuestro Salvador) *así os envío*. Pero nuestro Salvador fue enviado para persuadir a los judíos de que retornasen, y para invitar a los gentiles a que recibiesen el reino de su Padre, y no para reinar en majestad, ni siquiera como representante de su Padre hasta el día del Juicio.

La época comprendida entre la Ascensión y la Resurrección general se denomina no un reinado sino una regeneración, es decir, una preparación de los hombres para la segunda y gloriosa venida de Cristo, en el día del Juicio, tal como resulta de las palabras de nuestro Salvador (*Mt.*, 19, 28): *Vosotros que me habeis seguido en la regeneración, cuando el* [270] *Hijo del Hombre esté sentado en el trono de su gloria, estareis sentados también sobre doce tronos;* y de San *Pablo* (*Ef.*, 6, 15): *Teniendo vuestros pies calzados con el apresto del evangelio de paz.*

Y es comparado por nuestro Salvador con la pesca, es decir, con ganar hombres para la obediencia, no por la coerción y el castigo, sino por la persuasión: Y por esto no dice él a sus Apóstoles que hará de ellos otros tantos Nemrod, *cazadores de hombres,* sino *pescadores de hombres.* También se compara con la levadura; con la siembra y multiplicación de un grano de mostaza, símiles todos en que queda excluída la violencia; y por consiguiente, en este tiempo no puede haber reino actual. La palabra de los ministros de Cristo es evangelización, esto es, proclamación de Cristo y preparación para su segunda venida, del mismo modo que la evangelización de San Juan Bautista fue una preparación para la primera.

Además, la misión de los ministros de Cristo en este mundo es la de hacer creer a los hombres y tener fe en Cristo: pero la fe no tiene relación ni dependencia, en absoluto, con la conclusión y el mandato, sino sólo con la certidumbre o probabilidad de argumentos arbitrados por la razón o basados en algo que los hombres ya creen. Por consiguiente, los ministros de Cristo en este mundo, no tienen poder, en virtud de este título, para castigar a nadie por no creer, o por contradecir lo que ellos dicen; no tiene poder, digo, por este título de ministros de Cristo, para castigarlos: pero si tienen poder civil soberano en virtud de la institución política, entonces pueden, en efecto, castigar legítimamente cualquier oposición a sus leyes. Y San Pablo, de sí mismo y de otros que a la sazón predicaban también el Evangelio, dice con palabras expresas: *Nosotros no tenemos dominio sobre nuestra fe; somos sólo auxiliares de vuestra alegría.*

Otro argumento de que los ministros de Cristo en este mundo presente no tienen derecho a ordenar, puede ser derivado de la autoridad legítima que Cristo confirió a todos los príncipes, tanto cristianos como infieles. Dice San *Pablo* (*Col.*, 3, 20): *Obedecerán los hijos a sus padres en todas las cosas; porque esto agrada mucho a Dios.* Y en el ver. 22: *Los criados obedecerán en todas cosas a sus dueños de acuerdo con la carne, no cuando les contemplen, y para halagarles, sino en la sencillez de su corazón, y por temor al Señor.* Esto se dice a aquellos cuyos dueños son infieles, y aun así se les pide que les obedezcan en todas las cosas. Además, en lo que concierne a la obediencia a los príncipes (*Ro.*, 13, los primeros 6 versículos) al exhortar a que se sujeten a los poderes supremos, dice que todo poder está ordenado por Dios, y que estamos sujetos a Él no sólo por miedo a incurrir en su cólera, sino también por mandato de nuestra conciencia. Y San *Pedro* (1 *P.*, cap. 2, vers. 13, 14, 15) dice: *Someteos vosotros mismos a toda ordenanza del hombre, por amor de Dios, ya sea al rey como supremo, o a los gobernadores, o a quienes Él envíe para el castigo de los malhechores o para ensalzar a los que obraron bien; porque esa es la voluntad de Dios.* Y también San *Pablo* (*Tit.*, 3, 1): *Recordad a los hombres que estén sujetos a los jefes y poderes, y que obedezcan a los magistrados.* Estos príncipes y poderes de que allí hablan San Pedro y San Pablo eran, todos, infieles: con mucha [271] más razón hemos de obedecer a los cristianos, a los que Dios ha conferido un poder sobre nosotros. ¿Cómo, pues, podemos ser obligados a obedecer a algún ministro de Cristo, si nos ordena hacer cosas contrarias al mandato del rey o de otro representante soberano de Estado, del cual somos miembros, y por el cual deseamos ser protegidos? Es, por consiguiente, manifiesto que Cristo no ha dejado a sus ministros, en este mundo, a menos que estén también investidos con autoridad civil, una autoridad para mandar a otros hombres.

Pero, ¿qué ocurrirá, podrá objetar alguno, si un rey o Estado, u otra persona soberana, nos prohiben creer en Cristo? A esto respondo que semejante prohibición carece de efecto, porque la fe y la falta de fe nunca siguen los mandatos de los hombres. La fe es un don de Dios, que el hombre no puede

dar ni suprimir por la promesa de recompensas o por la amenaza de torturas. Y si por otra parte preguntamos: ¿Qué ocurrirá si nuestro legítimo príncipe nos ordena decir con nuestra lengua lo que no creemos? ¿Debemos obedecer tal mandato? La profesión con la lengua no es sino un signo externo, no superior a cualquier otro gesto por medio del cual signifiquemos nuestra obediencia; y un cristiano que mantenga firmemente en su corazón la fe de Cristo tiene la misma libertad que el profeta Eliseo permitía a Naamán, el sirio. Naamán fue convertido en su corazón al Dios de Israel, porque dijo (2 *R.*, 5, 17): *Tu siervo no sacrificará holocausto ni sacrificio a otros dioses sino al Señor. En esto perdone el Señor a su siervo, que cuando mi Señor entrare en el templo de Rimmon, para adorar en él, y se apoyare sobre mi mano, si yo también me inclinare en la casa de Rimmon, si en el templo de Rimmon me inclino, el Señor perdone a tu siervo, en esto.* Esto aprobó el profeta y le dijo: *Ve en paz.* Aquí Naamán creía en su corazón, pero al inclinarse ante el ídolo Rimmon, negó, en efecto, al verdadero Dios, tanto como si lo hubiera hecho con sus labios. Pero entonces ¿qué contestaremos a nuestro Salvador cuando dice: *Quien me niegue ante los hombres, yo lo negaré a él ante mi Padre que está en el cielo?* Podemos afirmar que cuando un súbdito, como era Naamán, es compelido en la obediencia a su soberano, y lo hace no ya de acuerdo con su propio entendimiento, sino según las leyes de su país, esta acción no es suya, sino de su soberano; ni es él quien, en este caso, niega a Cristo ante los hombres, sino su gobernante, y la ley de su país. Si alguien rechazara esta doctrina como opuesta a la verdadera y auténtica cristiandad, yo le preguntaría lo siguiente: si un súbdito de algún Estado cristiano, creyera íntimamente, en su corazón, en la religión mahometana, y su soberano le ordenara, bajo pena de muerte, estar presente en el servicio divino de la Iglesia cristiana ¿pensaría que la ley mahometana le obliga en conciencia a sufrir la muerte por esta causa, mejor que obedecer el mandato de su legítimo príncipe? Si dice que más bien debe sufrir la muerte, entonces autoriza a los particulares el mantenimiento de su religión, verdadera o falsa: si dice que debe ser [272] obediente, entonces permite a sí mismo lo que él niega a otro,

contrariamente a las palabras de nuestro Salvador: *Cualquier cosa que querais que los hombres os hagan, hacedla también vosotros a ellos;* y contrariamente a la ley de naturaleza (que es la eterna e indubitable ley de Dios): *No hagas a otro lo que no quieras que él te haga a ti.*

Pero, entonces ¿diremos de todos aquellos mártires cuyos relatos hallamos en la historia de la Iglesia, que han hecho sacrificio innecesario de sus vidas? Para contestar a esto tenemos que distinguir las personas a las que se ha dado muerte por esta causa; de ellas, algunas han recibido una vocación para predicar y profesar manifiestamente el reino de Cristo; otras no tenían esa vocación, ni se les exigió otra cosa sino su propia fe. El primer grupo, si fueron condenados a muerte por dar testimonio en este punto, que Jesús resucitó de entre los muertos, fueron verdaderos mártires: porque un *mártir* (para dar la verdadera definición de la palabra) es un testigo de la resurrección de Jesús, el Mesías, cosa que no puede ser sino quien haya conversado con Él sobre la tierra, y lo haya visto después de resucitado. En efecto, un testigo debe haber visto lo que testifica, o bien su testimonio no es bueno. Que nadie sino ellos puede propiamente ser denominado mártir de Cristo, resulta manifiesto de las palabras de San *Pedro* (*Hch.*, 1, 21, 22): *Conviene, pues, que de estos hombres que nos han acompañado todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió entre nosotros, comenzando desde el bautismo de San Juan hasta el mismo día en que fue recibido arriba de entre nosotros, uno sea hecho testigo* (es decir, mártir) *con nosotros de su resurrección.* Aquí podemos observar que quien se hace testigo de la verdad de la resurrección de Cristo, es decir, de la verdad de este artículo fundamental de religión cristiana, que Jesús era el Cristo, debe ser algún discípulo que conversó con Él y le vio antes y después de su resurrección; por consiguiente, debe ser uno de sus discípulos originales; en consecuencia, quienes no lo fueron, no pueden atestiguar otra cosa sino que sus antecesores lo dijeron, y son, por consiguiente, tan sólo, testigos del testimonio de otros hombres; son, por tanto, mártires secundarios, o mártires de los testigos de Cristo.

Quien para mantener toda la doctrina que él mismo extrae de la historia de la vida de nuestro Salvador y de los Hechos

y Epístolas de los Apóstoles, o quien cree a base de la autoridad de un hombre privado, se oponga a las leyes y a la autoridad del Estado civil, está muy lejos de ser un mártir de Cristo, o un mártir de sus mártires. Solamente un artículo existe, de tal índole que morir por él merezca un nombre tan honorable; y este artículo es que *Jesús es el Cristo*, es decir, el que nos ha redimido y vendrá de nuevo para procurarnos la salvación y la vida eterna, en su glorioso reino. Morir por cualquier dogma que sirve a la ambición o al provecho del clero, no se exige a nadie; ni la muerte del testigo, sino el testimonio mismo, hace el mártir: en efecto, la palabra no significa otra cosa sino el hombre que levanta testimonio, ya sea condenado o no a muerte, por ello.

Así también quien no es enviado para proclamar este artículo fundamental, sino que [273] asume sobre sí tal misión por su particular designio, aun siendo un testigo, y por consiguiente, un mártir, ya sea primariamente de Cristo, o secundariamente de sus Apóstoles, discípulos o sucesores, no está obligado a sufrir la muerte por esa causa, porque no habiendo recibido vocación en tal sentido, no tiene un requerimiento adecuado, ni será digno de compasión si no recibe la esperada recompensa de aquellos que nunca le indujeron a obrar. Nadie puede ser, pues, un mártir, ni de primero ni de segundo grado, si no tiene la misión de predicar que Cristo vino en carne mortal; es decir, ninguno salvo los que han sido enviados para la conversión de infieles. En efecto, nadie es testigo para aquel que cree ya, y, por consiguiente, no necesita testigo alguno; sino para aquel que niega o duda o no lo ha escuchado. Cristo envió sus Apóstoles y sus setenta discípulos con autoridad para predicar; no envió a todos cuantos creían. Y los envió a los incrédulos: *Os envío* (dijo Él) *como ovejas entre lobos;* no como ovejas hacia otras ovejas.

Por último, ninguno de los extremos de su misión, tal como expresamente están establecidos en el Evangelio, confiere autoridad alguna sobre la congregación.

Tenemos, en primer término (*Mt.*, 10), que los doce Apóstoles fueron enviados *a las ovejas descarriadas de la casa de Israel*, y les fue ordenado predicar que el reino de Dios

se ha acercado. Ahora bien, predicar, en sentido prístino, es aquel acto que un pregonero, heraldo u otro funcionario suele hacer públicamente al proclamar un rey. Pero un pregonero no tiene derecho a ordenar a nadie. Y (*Lc.*, 10, 2) los setenta discípulos son enviados como *labriegos, no como dueños de la cosecha*, y se les pide (ver. 9) que digan: *El reino de Dios ha venido a vosotros.* Por reino se entiende aquí no ya el reino de la gracia sino el reino de la gloria; porque se les pide que lo denuncien (ver. 11) en todas aquellas ciudades donde no los reciban, como una amenaza más tolerable para Sodoma que para tal ciudad. Y (*Mt.*, 20, 28) nuestro Salvador dijo a sus discípulos que reclamaban prioridad de lugar, que su misión era servir, cuando vino el Hijo del Señor. Los predicadores, por consiguiente, no tienen poder magistral, sino ministerial: *No seais llamados maestros* (dice nuestro Salvador, *Mt.*, 23, 10) *porque uno es vuestro maestro, precisamente Cristo.*

Otro punto de su comisión es *enseñar a todas las naciones*, tal como se dice en *Mt.*, 28, 19, o en San *Marcos*, 16, 15: *Id por el mundo y predicad el Evangelio a todas las criaturas.* Por consiguiente, enseñar y predicar es la misma cosa. En efecto, quienes proclaman la llegada de un rey deben dar a conocer, a la vez, con qué derecho viene, y si pretende que los hombres queden sometidos a él. Así hizo San Pablo con los judíos de Tesalónica, *cuando durante tres sábados discutió con ellos acerca de las Escrituras, manifestando y alegando que Cristo por necesidad hubo de sufrir, y resucitar de entre los muertos, y que este Jesús es Cristo.* Pero enseñar a base del Antiguo Testamento que Jesús era Cristo (es decir, Rey) y resucitado de entre los muertos, no implica que los hombres estén obligados, después de creerlo, a obedecer a quienes les dicen tal cosa, contra las leyes y mandatos de sus soberanos; sino que deben hacerlo [274] juiciosamente, esperando la venida del Cristo, después, con paciencia y fe, y obedeciendo a sus actuales magistrados.

Otro punto de su comisión es: *Bautizad en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* ¿Qué es bautismo? Inmersión en el agua. Pero ¿qué es la inmersión de un hombre en el agua, en nombre de alguna cosa? La significación de

dichas palabras de bautismo es la siguiente. Aquel a quien se bautiza es inmergido y lavado como signo de que se convierte en un hombre nuevo, en un súbdito leal respecto de aquel Dios cuya persona estaba representada en los tiempos antiguos por Moisés y los Sumos Sacerdotes, cuando reinaba sobre los judíos; y respecto a Jesucristo, su Hijo, Dios y hombre, que nos redimió, y que en su naturaleza humana representa a la persona de su Padre, en su reino eterno después de la resurrección; y reconocer la doctrina de los Apóstoles que asistidos por el Espíritu del Padre y del Hijo, fueron instituídos como guías para llevarnos a aquel reino, como única y segura guía que a Él conduce. Esto representa nuestra promesa en el bautismo; y la autoridad de los soberanos terrenos no debe ser derribada hasta el día del Juicio (porque así se afirma expresamente por San *Pablo*, 1 *Cr.*, 15, 22, 23, 24, cuando dice: *Como en Adán todo muere, así en Cristo todo se hará vivir. Pero cada hombre en su propio orden; Cristo las primicias;* luego *los que son de Cristo en su venida; después viene el fin, cuando entregará el reino a Dios, el Padre, cuando habrá derribado todo Imperio y toda autoridad y potestad*); así es manifiesto que en el bautismo no constituímos sobre nosotros otra autoridad por la cual nuestras acciones externas hayan de ser gobernadas en esta vida, sino que prometemos tomar la doctrina de los Apóstoles como guía nuestra hacia la vida eterna.

El poder es de *remisión* y *retención de los pecados*, también llamado el poder de *liberación* y de *obligación*, y, a veces, las llaves del reino de los cielos, es una consecuencia de la potestad para bautizar o rehusar el bautismo. En efecto, el bautismo es el sacramento de la alianza de quienes son recibidos en el reino de Dios; esto es, en la vida eterna; es decir, para la remisión de los pecados. En efecto, así como la vida eterna fue perdida por la comisión de los pecados humanos, se recobra por la remisión de los mismos. El fin del bautismo es la remisión de los pecados, y por consiguiente San Pedro, cuando quienes fueron convertidos por su sermón en el día de Pentecostés, preguntaron qué harían, les aconsejó *que se arrepintieran, y se bautizaran en el nombre de Jesús, para la remisión de los pecados*. Y por consiguiente, considerando que

bautizar es declarar la recepción de los hombres en el reino de Dios; y rehusarse a bautizar es declarar su exclusión, se sigue de ello que la potestad de declararlos libres o retenidos en el pecado se dio a los mismos Apóstoles y sus sustitutos o sucesores. Y así, luego que nuestro Salvador hubo soplado sobre ellos diciendo (*Jn.*, 20,22): *Recibid el Espíritu Santo*, añadió en el versículo siguiente: *Aquellos cuyos pecados remitais, serán remitidos en ellos; y aquellos cuyos pecados retuvierais serán retenidos*. Con estas palabras no se otorga una autoridad para perdonar o retener los pecados, de modo simple y absoluto, como Dios perdona o retiene a aquellos que conocen el [275] corazón del hombre y la verdad de su penitencia y conversión, sino condicionalmente al penitente: y este perdón o absolución, en caso de que el absuelto tenga sólo un arrepentimiento fingido, sin otro acto o sentencia de quien absuelve, resulta, por ello, nulo, y no tiene efecto en absoluto para la salvación, sino, por el contrario, para la agravación de sus pecados. Por consiguiente, los Apóstoles y sus sucesores no tienen que hacer otra cosa sino seguir las señales externas de arrepentimiento; cuando éstas aparecen, no tienen autoridad para denegar la absolución. Otro tanto se observa, también, respecto del bautismo, porque a un judío converso o a un gentil los Apóstoles no tenían potestad para denegarle el bautismo, ni para otorgárselo al impenitente. Pero teniendo en cuenta que nadie es capaz de discernir la verdad en el arrepentimiento de otro hombre, sino por sus signos externos, tomados de sus palabras y acciones que están sujetos a hipocresía, surge otra cuestión, la de quién puede ser juez de dichas señales. Esta cuestión es decidida por nuestro Salvador mismo: *Si tu hermano* (dice) *pecare contra ti, ve y háblale de su falta a solas, entre tú y él; si te oyere, has ganado a tu hermano. Mas si no te oyere, toma aún contigo uno o dos más. Y si se negara a oirles, díselo en la iglesia; y si se negara a oír en la iglesia, tenle por pagano y publicano.* Con ello es manifiesto que el juicio concerniente a la verdad del arrepentimiento, no corresponde a un hombre sino a la Iglesia, es decir, a la asamblea de los fieles, o a quienes tienen autoridad para sus representantes. Pero, además del juicio, es necesario también el pronunciamiento de la sen-

tencia. Esto corresponde siempre al Apóstol o algún pastor de la Iglesia, como prolocutor; y a esto se refiere nuestro Salvador en el versículo 18, cuando dice: *Todo lo que ligareis en la tierra, estará ligado en el cielo; y todo lo que desatareis en la tierra será desatado en el cielo.* De acuerdo con esto estaban la práctica de San *Pablo* (1 *Co.*, 5, 3, 4 y 5) cuando dice: *Porque yo ciertamente como ausente en el cuerpo, y presente, en cambio, en el espíritu he juzgado ya como presente respecto al que esto así ha cometido; en el nombre del Señor nuestro Jesucristo, juntaos vosotros en espíritu, con la potestad de nuestro Señor Jesucristo para entregar al tal Satanás;* es decir, para expulsarlo de la Iglesia como un hombre cuyos pecados no son perdonados. Pablo pronunciaba así la sentencia, pero primeramente la asamblea tenía que oír la causa (porque San Pablo estaba ausente) y, por consiguiente, condenarle. Pero en el mismo capítulo (vers. 11, 12) el juicio, en semejante caso, resulta más expresamente atribuído a la asamblea: *Mas ahora os he escrito que no esteis en compañía con nadie que llamándose hermano sea un fornicario, etc., con el cual ni comais siquiera porque ¿qué me importa a mí el juzgar a los que están fuera? ¿No juzgais vosotros a los que están dentro?* Por consiguiente, la sentencia en virtud de la cual un hombre era expulsado de la Iglesia, se pronunciaba por el Apóstol o pastor, mientras que el juicio concerniente al mérito de la causa correspondía a la Iglesia, es decir (en la época anterior a la conversión de los reyes, y hombres que tenían autoridad soberana en el Estado), a la asamblea de cristianos que habitaban en la misma ciudad; [276] por ejemplo, en Corinto, a la asamblea de los cristianos de Corinto.

Esta parte del poder de las llaves, por medio de las cuales los hombres eran expulsados del reino de Dios, es lo que se denomina *excomunión;* y excomulgar es originariamente ἀποσυνάγωγον ποιεῖν, expulsar de la Sinagoga; esto es, fuera del lugar del servicio divino; una palabra derivada de la costumbre que tenían los judíos de expulsar fuera de sus Sinagogas aquellos que juzgaban contagiosos por sus maneras o doctrinas, del mismo modo que los leprosos eran expulsados, por la ley de Moisés, de la congregación de Israel, hasta que el Sacerdote los considerara limpios.

El uso y efecto de la excomunión, mientras no estuvo robustecida por el poder civil, no consistía en otra cosa sino en que quienes no estaban excomulgados tenían que evitar la compañía de los que lo estaban. No era bastante reputarlos paganos, que nunca habían sido cristianos, ya que con ellos podían comer y beber, cosa que no podían hacer con los excomulgados, tal como aparece por las palabras de San Pablo (1 *Co.*, 5, vers. 9, 10, etc.), cuando les dice que formalmente les está prohibido *hacerse acompañar por fornicarios;* ahora bien (como esto no puede lograrse sin salir del mundo) restringe la prohibición a aquellos fornicarios y a otras personas igualmente viciosas, que fueran como hermanos: *con uno semejante* (dice) no deben tener compañía, *ni comer.* Y esto no es otra cosa sino lo que dijo nuestro Salvador (*Mt.*, 18, 17): *Sea para ti un pagano, y un publicano.* En efecto, los publicanos, es decir, los recaudadores de las rentas del Estado, eran tan odiosos y detestados por los judíos obligados a pagarles, que publicano y pecador venían a significar, para ellos, la misma cosa. En este sentido, cuando nuestro Salvador aceptó la invitación de *Zaqueo* el publicano, aunque era para convertirlo, le fue censurado como un crimen. Y por consiguiente, cuando nuestro Salvador, a *pagano* agregó *publicano*, le prohibió comer con un excomulgado.

En cuanto a expulsarlos de sus Sinagogas o lugares de asamblea, no tenían potestad para hacerlo, sino la del propietario del local, ya fuera cristiano o pagano. Y como todos los lugares se hallan, por derecho, bajo el dominio del Estado, tanto el excomulgado como el que nunca había sido bautizado, podían entrar en el recinto por autorización del magistrado civil, como Pablo antes de su conversión entró en su Sinagoga de Damasco, para aprehender a los cristianos, hombres y mujeres, y llevárselos atados a Jerusalén, por mandato del Sumo Sacerdote.

De ello resulta que sobre un cristiano que sería un apóstata en un lugar donde el poder civil persiguiera o no apoyase a la Iglesia, el efecto de la excomunión no existe, ni por peligro en este mundo ni por terror; no tiene efecto de terror, a causa de su falta de creencia; ni de daño, porque con tal acto recu-

peran el favor del mundo; y en el mundo venidero no estarían en peor situación que aquellos que nunca han creído. El daño recae más bien sobre la Iglesia, por la provocación [277] de aquellos a quienes se expulsa, los cuales tienen, así, una mayor libertad para el ejercicio de su malicia.

Por consiguiente, la excomunión tiene su efecto solamente sobre aquellos que creían que Jesucristo había de venir otra vez en su gloria, para reinar sobre los vivos y los muertos; y que por consiguiente, rehusaría la entrada en su reino a aquellos cuyos pecados no fuesen perdonados; a aquellos que fuesen excomulgados por la Iglesia. Por eso ocurre que lo que San Pablo denomina excomunión es una entrega del excomulgado a Satán. En efecto, salvo el reino de Cristo, todos los demás reinos, después del Juicio quedarán comprendidos en el reino de Satán. Esto es lo que el creyente teme, mientras está excomulgado, es decir: una situación en la que no ha existido perdón para sus pecados. De ello podemos inferir que la excomunión, en la época en que la religión cristiana no estaba autorizada por el poder civil, era usada solamente como una corrección de costumbres y no de errores de opinión; es un castigo al cual sólo será sensible quien cree y espera la nueva venida de nuestro Salvador para juzgar al mundo; y los que así creen no necesitan otra creencia sino la rectitud de la vida, para ser salvados.

Existe excomunión por injusticia; por ejemplo (*Mt.*, 18): Si tu hermano te ofende díselo en privado; después, con testigos; por último, en la Iglesia, y si no obedece *tenle por pagano y publicano*. Hay, también, excomunión por vida escandalosa, como en el caso (1 *Co.*, 5, 11): *Si alguien que se hace pasar por hermano es un fornicario, o un codicioso, o un idólatra, o un ebrio o un mal recaudador, con uno así no debes comer*. En cambio, para excomulgar a alguien que sostiene el fundamento de que *Jesús era el Cristo*, y hacerlo sólo por diferencias de opinión en otros puntos que no destruyen ese fundamento, no es cosa que esté autorizada en la Escritura, ni haya ejemplo de ella en los Apóstoles. Efectivamente, existe en San *Pablo* (*Tit.*, 3, 10) un texto que parece ser lo contrario. *Si un hombre es un hereje, después de*

la primera y segunda admonición, recházalo. En efecto, se considera hereje al que, siendo miembro de la Iglesia, propaga alguna creencia singular que la Iglesia ha prohibido: semejante individuo hay que rechazarlo, después de la primera y de la segunda admonición, según recomienda San Pablo a *Tito.* Pero (en este pasaje) rechazar no es excomulgar al hombre, sino dejarle solo, después de amonestarlo, para que dispute consigo mismo, considerándolo como alguien que sólo a sí mismo se convence. El mismo Apóstol dice (2 *Ti.*, 2, 23): *Evita las preguntas necias e ignorantes.* Las palabras *evita,* en este pasaje, y *rechaza* en el anterior, son una misma cosa en el original, παραιτοῦ: Ahora bien, las cuestiones necias pueden ser zanjadas sin recurrir a la excomunión. Además (*Tit.*, 3, 9): *Evitad preguntas necias,* donde el original περιίστασο *(fiíadas por)* es equivalente a la primera palabra *rechazar.* No existe otro pasaje que pueda ser aducido con tan distintos matices para justificar que sean expulsados de la Iglesia hombres fieles que creen en los fundamentos de ella, sólo por una singular superestructura suya que acaso proceda de una buena y piadosa conciencia. Ahora bien, aquellos pasajes que ordenan evitar [278] tales disputas, están escritos como lección a los pastores (eso eran Timoteo y Tito), no con ánimo de hacer nuevos artículos de fe para dilucidar cualquier controversia menuda, lo cual obligaría a los hombres a soportar una innecesaria carga de conciencia, o los excitaría a romper la unión de la Iglesia. Los Apóstoles observaron bien esta lección. Aunque fueron grandes las disensiones entre San Pedro y San Pablo (como podemos leer en *Ga.*, 2, 11) no se expulsaron uno a otro de la Iglesia. No obstante, durante la época de los Apóstoles, hubo otros pastores que no tuvieron en cuenta aquella lección: tal ocurrió con Diotrefes (3 *Jn.*, 9, etc.) que fue expulsado de la Iglesia, y que San Juan mismo pensaba que era apto para ser recibido en ella, salvo su afán de preeminencia; muy pronto era aún, y ya la vanagloria y la ambición habían penetrado en la Iglesia de Cristo.

Para que un hombre merezca la excomunión es preciso que se cumplan determinados requisitos: primero, que sea miembro de alguna comunidad, es decir, de cierta asamblea

legítima o de cierta Iglesia cristiana con potestad para juzgar la causa por la cual es excomulgado. En efecto, donde no hay comunidad no puede haber excomunión, como donde no existe potestad de juzgar no puede haber poder para pronunciar sentencia.

De aquí se sigue que una Iglesia no puede ser excomulgada por otra, porque o bien tienen igual poder para excomulgarse una a otra, caso en el cual la excomunión no implica disciplina ni acto de autoridad sino cisma y desintegración de la armonía; o una está subordinada a otra, de manera que ambas tienen una sola voz, y entonces no hay sino una Iglesia, y la parte excomulgada no es ya una Iglesia, sino un número disperso de personas individuales.

Y como la sentencia de excomunión trae consigo un mandato de no estar en compañía ni de comer siquiera con quien está excomulgado, si un príncipe o asamblea soberana queda excomulgado, la sentencia carece de efecto, ya que todos los súbditos vienen obligados, por la ley de naturaleza, a estar en compañía y presencia de su propio soberano, cuando éste los requiera; ni pueden legalmente expulsarlo de ningún lugar de su propio dominio, ya sea profano o santo; ni salir de su dominio sin su permiso; mucho menos rehusarse a comer con él (si les concede este honor). En cuanto a otros príncipes y Estados, cuando no son parte de una misma congregación, no necesitan ninguna otra sentencia para separarlos de la compañía con el Estado excomulgado: en efecto, así como la verdadera institución une a varios hombres en una comunidad, así disocia también una comunidad de otra, de modo que no es necesaria la excomunión para mantener los reyes y los Estados separados, ni tiene ningún efecto ulterior que no esté en la naturaleza misma de la ordenación política, salvo si se pretende instigar a los príncipes a guerrear uno con otro.

Tampoco produce efecto alguno la excomunión de un súbdito cristiano que obedezca las leyes de su propio soberano, sea éste cristiano o pagano. Porque si cree que *Jesús es el Cristo, el súbdito tiene el* [279] *espíritu de Dios* (1 *Jn.*, 4, 1) *y Dios habita en él, y él en Dios* (1 *Jn.*, 4, 15). Pero quien tiene el espíritu de Dios, vive en Dios, y el que vive en Dios no puede recibir daño alguno por la excomunión de los hombres. Por consiguiente, quien cree que Jesús es el Cristo, está libre

de todos los peligros que amenazan a las personas excomulgadas. Quien no cree, no es cristiano. Por consiguiente, un verdadero y auténtico cristiano no está sujeto a excomunión: tampoco quien haya hecho profesión de cristiano, hasta que la hipocresía se revele en sus maneras, es decir, hasta que su conducta sea contraria a la ley de su soberano, que es la regla de conducta y a la cual Cristo y sus Apóstoles nos han ordenado que estemos sujetos. En efecto, la Iglesia no puede juzgar de la conducta sino por las acciones externas, acciones que nunca pueden ser ilegales sino cuando son contrarias a la ley del Estado.

Si el padre, o la madre, o el dueño de un hombre son excomulgados, no se prohibirá a los hijos que le hagan compañía, ni que coman con ellos; en efecto, esto sería, en la mayor parte de los casos, obligarles a no comer en absoluto por falta de medios para alimentarse, y autorizarles para desobedecer a sus padres y dueños, contrariamente al precepto de los Apóstoles. En suma, el poder de excomunión no puede extenderse más allá del fin para el cual los Apóstoles y pastores de la Iglesia tienen su cometido señalado por nuestro Salvador; misión que no consiste en gobernar por el mandato y la coacción, sino en enseñar y dirigir a los hombres por la vía de la salvación en el mundo venidero.

Y del mismo modo que un maestro en cualquier ciencia puede abandonar a su discípulo cuando éste obstinadamente se niega a practicar sus reglas, pero no acusarle de injusticia, ya que nunca estuvo obligado a obedecerle, así un maestro de doctrina cristiana puede abandonar a los discípulos que obstinadamente continúen practicando una vida anticristiana; en cambio, no puede decir que ellos proceden mal con él, ya que no están obligados a obedecerle. En efecto, a un maestro que procediese así, podría aplicársele la respuesta de Dios en el mismo pasaje: *Ellos no te han rechazado a ti, sino a mí.* Por consiguiente, cuando la excomunión necesita la existencia del poder civil, como ocurre si un Estado o príncipe cristiano es excomulgado por una autoridad extranjera, queda sin efecto, y, por consiguiente, resulta, también, desprovista de terror. La frase *fulmen excommunicationis* (es decir, el *rayo de la excomunión*) procede de una imagen del Obispo de Roma,

que fue el primero en usarla porque era rey de reyes, como los paganos hicieron a Júpiter rey de los dioses, y le asignaron en sus poemas y descripciones, un haz de rayos, para sojuzgar y castigar a los gigantes que habían osado negar su poder. Esta imagen fue fundada en dos errores: uno, que el reino de Cristo es de este mundo, contrariamente a las propias palabras de nuestro Salvador: *Mi reino no es de este mundo;* otro, que es vicario de Cristo, no sólo sobre sus propios súbditos, sino sobre todos los cristianos del mundo, cosa para la cual no existe razón alguna en la Escri- [280] tura; antes bien, en lugar oportuno probaremos lo contrario.

Cuando San *Pablo* llegó a *Tesalónica,* donde había una sinagoga de judíos (*Hch.*, 17, 2, 3), *como acostumbraba entró entre ellos y por tres sábados disputó con ellos de las Escrituras, manifestando y alegando que convenía que Cristo padeciese y resucitara de entre los muertos; y que ese Jesús que él predicaba era el Cristo.* Aquí las Escrituras mencionadas son las Escrituras de los judíos, es decir el Antiguo Testamento. Los hombres a los que había de probar que Jesús era el Cristo, y que resucitaría otra vez de entre los muertos, eran igualmente judíos, y creían también que era la palabra de Dios. Pero (como se dice en el versículo 4) algunos de ellos creyeron, y (según se dice en el versículo 5) otros no creyeron. Si todos ellos creían en la Escritura, ¿qué razón había para que no creyesen todos del mismo modo, sino que unos aprobaban, otros desaprobaban la interpretación que San Pablo hacía de los pasajes, y para que cada uno los interpretara por sí mismo? La razón era ésta: San Pablo venía a ellos sin ningún cometido legal, como uno cuyo propósito no es ordenar, sino persuadir; cosa que necesita hacer, bien sea por medio de milagros, como Moisés hizo con los isrealitas en Egipto, para que pudieran ver su autoridad en las obras de Dios, o razonando a base de la Escritura ya referida, de tal modo que ellos pudieran ver la veracidad de su doctrina en la palabra de Dios. Pero quien persuade mediante razonamientos apoyados en principios estrictos hace juez a quien habla, de dos cosas: del significado de dichos principios, y, además, de la fuerza de sus inferencias en ellos basadas. Si no eran los judíos de Tesalónica ¿quién podía ser juez de

lo que San Pablo alegaba a base de la Escritura? Si lo era San Pablo, ¿qué necesidad tenía de citar algunos pasajes, para probar su doctrina? Hubiera sido suficiente decir: Yo lo encuentro así en la Escritura, es decir, en vuestras leyes, de las cuales soy un intérprete, enviado por Cristo. En consecuencia, el intérprete de la Escritura, a cuya interpretación tenían que atenerse los judíos de Tesalónica, no podía ser ninguno; cada uno podía creer o no creer, según las alegaciones que a él mismo le parecieran admisibles o inadmisibles para la significación de los pasajes aducidos. Y generalmente, en todos los casos del mundo, quien pretende probar algo convierte en juez de su prueba a aquel a quien dirige su discurso. Y en cuanto al caso de los judíos en particular, estaban obligados por palabras expresa (*Dt.*, 17) a admitir, en las cuestiones arduas, la decisión de los Sacerdotes y Jueces de Israel, en aquel tiempo. Pero esto ha de comprenderse de los judíos que aún no estaban convertidos.

En cuanto a la conversión de los gentiles, no tenía objeto alegar unas Escrituras en las que ellos no creían. Por consiguiente, los Apóstoles se apoyaban en la razón para refutar su idolatría; y hecho esto, para persuadirlos a la fe de Cristo, mediante el testimonio de su vida y resurrección. Así pues, no podía existir controversia respecto a la autoridad para interpretar la Escritura, si se tiene en cuenta que nadie estuvo obligado durante su falta de fe, a seguir interpretación ninguna de cualquier Escritura, excepto la interpretación que diese el soberano a las leyes de su país. [281]

Consideremos ahora la conversión misma, y veamos qué había en ella que pudiera ser causa de semejante obligación. Los hombres eran convertidos simplemente a la creencia de aquello que los Apóstoles predicaban, y los Apóstoles no predicaban nada sino que Jesús era el Cristo, es decir, el rey que había de salvarles y reinar sobre ellos eternamente, en el mundo venidero; por consiguiente, que no estaba muerto sino que resucitaría de entre los muertos y ascendería al cielo, para volver nuevamente un día a juzgar al mundo (el cual también resucitaría para ser juzgado) y recompensar a cada uno de acuerdo con sus obras. Ninguno de ellos predicó que él mismo o cualquier otro Apóstol fuera un intérprete tal de

la Escritura, que todos cuantos se hiciesen cristianos hubieran de tener por ley su interpretación. En efecto, interpretar las leyes es parte de la administración de un reino efectivo y actual, que los Apóstoles no tenían. Rogaban ellos entonces, y otros pastores desde aquel tiempo, diciendo: *Venga a nos tu reino*, y exhortaban a sus conversos para que obedecieran a sus respectivos príncipes nacionales. El Nuevo Testamento no estaba publicado formando un cuerpo. Cada uno de los Evangelistas era intérprete de su propio Evangelio, y cada Apóstol de su propia Epístola; y del Antiguo Testamento nuestro Salvador mismo decía a los judíos (*Jn.*, 5, 39): *Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que tenéis en ellas la vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí.* Si Él no hubiera pensado que habrían de interpretarle, no les hubiera rogado que adquirieran en las Escrituras la convicción de su esencia como Cristo: o bien las hubiera interpretado Él mismo, o las hubiera referido a la interpretación de los Sacerdotes.

Cuando surgió alguna dificultad, los Apóstoles y ancianos de la Iglesia se reunieron y determinaron qué había de ser predicado y enseñado, y cómo podrían interpretar las Escrituras del pueblo; pero no privaron al pueblo de la libertad de leerlas e interpretarlas por sí mismos. Los Apóstoles enviaron diversas epístolas a las Iglesias, y otros escritos para su instrucción, cosa que hubiera sido vana si no les hubieran permitido interpretarlas, es decir, considerar la significación de las mismas. Si esto ocurrió en la época de los Apóstoles, así debió suceder, también, mientras hubo pastores que pudieran autorizar a un intérprete para que su interpretación fuera generalmente atendida; pero esto no podía ocurrir hasta que los reyes fueran pastores, o los pastores reyes.

Existen dos sentidos en los cuales puede decirse que un escrito sea *canónico*; en efecto, *canon* significa *regla*, y una regla es un precepto por el cual un hombre es guiado y dirigido en una acción cualquiera. Aunque semejantes preceptos sean dados por un maestro a su discípulo, o por un consejero a su amigo, sin potestad para compelerle a su observancia, son, no obstante, cánones, porque son reglas; pero cuando los da uno al cual viene obligado a obedecer el que los recibe, en-

tonces estos cánones no son solamente reglas, sino leyes. Por consiguiente, la cuestión, en este caso, es la relativa a la potestad para convertir las Escrituras (que son las reglas de la fe cristiana) en leyes.

La parte de la Escritura que primeramente fue ley, fueron los diez mandamientos, escritos en dos tablas de piedra, entregados por [282] Dios mismo a Moisés y dadas a conocer por Moisés al pueblo. Anteriormente a esa época, no existía ley escrita por Dios, ya que no habiendo escogido pueblo alguno como su reino peculiar, no había dado ley a los hombres, sino la ley de naturaleza, es decir, los preceptos de la razón natural, escritos en el corazón mismo de cada hombre. De estas dos tablas, contiene la primera la ley de soberanía: 1. Que no debe obedecer ni honrar a los dioses de otras naciones, en estas palabras: *Non habebis Deos alienos coram me*, es decir, *Tú no tendrás por dioses a los dioses que otras naciones veneran, sino solamente a mí:* en virtud de este precepto, se les prohibe obedecer u honrar, como rey y gobernante suyo, a ningún otro Dios sino a aquel que les habló en tiempos de Moisés, y posteriormente por el Sumo Sacerdote. 2. Que *no hicieran imagen alguna para representarle;* es decir, que no eligieran ellos mismos, ni en el cielo ni en la tierra, ninguna representación fruto de su propia fantasía, sino que obedecieran a Moisés y Aarón a quienes había designado para realizar misión semejante. 3. *Que no tomaran el nombre de Dios en vano*, es decir, que no hablaran con ligereza de su rey, ni disputaran su derecho, ni la misión de Moisés y Aarón, representantes suyos. 4. *Que cada séptimo día se abstuvieran de su labor ordinaria*, y emplearan este tiempo en rendirle culto público. La segunda tabla contiene los deberes de cada hombre respecto a los demás, como: *Honrarás a tus padres; No matarás; No cometerás adulterio; No robarás; No corromperás el juicio por falsos testimonios;* y finalmente *evitarás cordialmente hacer a otro injuria alguna.* La cuestión, ahora, es ésta: quién fue el que dio a estas tablas escritas la fuerza obligatoria de leyes. No hay duda de que fueron hechas leyes por Dios mismo: pero como una ley no obliga, ni es ley sino para aquel que la reconoce como un acto del soberano, ¿cómo podía prohibirse al pueblo de Israel que se

aproximara a la montaña para oír lo que Dios decía a Moisés, y obligársele a obedecer todas aquellas leyes que Moisés le proponía? Algunas de ellas eran, en efecto, leyes de la naturaleza, como todas las de la segunda tabla; por consiguiente, habían de ser reconocidas como leyes de Dios, no sólo para los israelitas, sino para todas las gentes. Pero respecto de aquellas que eran peculiares a los israelitas como las de la primera tabla, la cuestión subsiste; salvo que ellos se habían obligado a sí mismos, concretamente, después de proponérselas, a obedecer a Moisés con estas palabras (*Ex.*, 20, 19): *Háblanos, y nosotros te oiremos, pero no permitas que Dios nos hable, pues moriremos.* Así, pues, fue Moisés solamente, y después de Él el Sumo Sacerdote, a quien (por conducto de Moisés) Dios declaró que administraría este reino peculiar suyo, quien tendría en la tierra potestad suficiente para convertir esta breve escritura del Decálogo, en ley del Estado de Israel. Ahora bien, Moisés y Aarón, así como los Sumos Sacerdotes subsiguientes, fueron soberanos civiles. Por consiguiente, la canonización o institución de la Escritura en ley correspondió al soberano civil.

La ley judicial, es decir, las leyes que Dios prescribió a los magistrados de Israel para el régimen de su administración de [283] justicia y de las sentencias y juicios que hubieren de pronunciar en los pleitos entre hombre y hombre, y las leyes levíticas, es decir, el régimen que Dios prescribió respecto a los ritos y ceremonias de los sacerdotes y levitas, fueron, todas, entregadas a ellos por Moisés solamente; y por consiguiente, también llegaron a ser leyes en virtud de la misma promesa de obediencia a Moisés. Que estas leyes fueran escritas entonces, o no escritas, sino verbalmente dictadas al pueblo por Moisés (después de haber permanecido cuarenta días con Dios en la montaña), no quedó expresado en la Escritura; ahora bien, todas fueron leyes positivas y equivalentes a la Sagrada Escritura, y hechas canónicas por Moisés, el soberano civil.

Luego que los israelitas llegaron a las llanuras de Moab, frente a Jericó, y estuvieron a punto de penetrar en la tierra de promisión, Moisés agregó a las leyes anteriores otras diversas, razón por la cual se denominan *Deuteronomio;* es decir,

Segundas leyes. Y son (como está escrito en *Dt.*, 29, 1) *las palabras de un pacto que el Señor mandó a Moisés que concretara con los hijos de Israel, además del pacto que hizo con ellos en Horeb*. En efecto, habiendo explicado estas leyes anteriores, en los comienzos del libro del *Deuteronomio*, agregó otras que comienzan en el capítulo 12 y continúan hasta el fin del 26 del mismo libro. Esta ley (*Dt.*, 27, 1) se ordenó que la escribieran sobre grandes piedras pulimentadas, a su paso sobre el Jordán: la misma ley fue escrita también por Moisés mismo en un libro, y entregada en manos de los *sacerdotes, y a los ancianos de Israel* (*Dt.*, 31, 9); y ordenó (ver. 26) que fuera puesta junto al arca, ya que en el arca misma no había otra cosa que los diez mandamientos. Esta fue la ley de la cual Moisés (*Deuteronomio*, 17, 18) ordenó a los reyes de Israel que tomaran una copia: y esta es la ley que habiendo quedado perdida durante largo tiempo, se halló nuevamente en el templo en la época de Josué, y fue recibida, por autorización suya, como ley de Dios. Ahora bien ambos, Moisés en la redacción y Josué en la recuperación del texto, tenían soberanía civil. Por consiguiente, en este caso, el poder de hacer canónica la Escritura residía en el soberano civil.

Aparte de este libro de la Ley, desde el tiempo de Moisés hasta después del cautiverio, no hubo ningún otro libro que fuera recibido entre los judíos como ley de Dios. En efecto, los Profetas, excepto unos pocos, vivieron en la época del cautiverio, y el resto vivió poco tiempo antes de él; y estaban tan lejos de que sus profecías fueran generalmente reconocidas como leyes que sus personas fueron perseguidas, en parte por falsos profetas, y en parte por los reyes seducidos por ellos. Y este libro mismo, confirmado por Josué como ley de Dios, y con él toda la historia de las obras divinas, quedó perdido en el cautiverio y saqueo de la ciudad de Jerusalem, tal como aparece en 2 *Esdras*, 14, 21: *Tu ley ha sido quemada, por consiguiente, nadie sabe las cosas que se hacen de ti, o las obras que comenzarán*. Y antes del cautiverio, entre la época en que la Ley fue perdida (que no se menciona en la Escritura, pero que probablemente debió ser la época de Roboam, cuando Shishak, rey de Egipto, se apoderó de los despojos del templo) y la época de Josué, en que fue hallada

de nuevo [284] no existió palabra escrita de Dios, sino un régimen de acuerdo con su propia discreción o con las orientaciones de aquellos que cada uno estimaba como profetas.

De este modo podemos inferir que las Escrituras del Antiguo Testamento, que poseemos actualmente, no fueron canónicas, ni fueron ley entre los judíos, hasta la renovación de su pacto con Dios, a la vuelta del cautiverio, en que fue restaurado su Estado, bajo Esdras. Ahora bien, de esta época en adelante fueron consideradas como leyes de los judíos, y como tales traducidas al griego por setenta ancianos de Judea, y colocadas en la biblioteca de Tolomeo de Alejandría, y aprobadas como la palabra de Dios. Ahora bien, considerando que Esdras era el Sumo Sacerdote, y el Sumo Sacerdote era su soberano civil, es manifiesto que las Escrituras nunca fueron hechas leyes sino por el poder civil soberano.

A base de los escritos de los Padres que vivieron en el tiempo anterior a la época en que la religión cristiana fue reconocida y autorizada por el Emperador Constantino, podemos inferir que los libros que ahora tenemos del Nuevo Testamento fueron considerados por los cristianos de aquel tiempo (excepto unos pocos, muy escasos, que a diferencia del resto fueron llamados por la Iglesia católica, y otros, libros heréticos) como dictados por el Espíritu Santo, y, por consiguiente, como el canon o regla de fe: tal era la reverencia y consideración que tenían a sus maestros; generalmente, la reverencia que los discípulos tienen a sus primeros maestros, en todo género de doctrinas que reciben de ellos, no es pequeña. Por consiguiente, no existe duda de que cuando San Pablo escribió a las Iglesias que él había convertido; o cuando cualquier apóstol, o discípulo de Cristo, escribió a aquellos que habían abrazado a Cristo, los interesados recibieron estos escritos suyos como la verdadera doctrina cristiana. Pero en esta época, como no fue el poder y la autoridad de los maestros, sino la fe de los oyentes lo que les indujo a admitirlos, no fueron los Apóstoles los que hicieron canónicos sus propios escritos, sino cada converso el que los hizo así, para sí mismo.

Ahora bien, la cuestión que se ventila no es la de qué cosa convierte un cristiano en ley o canon para sí mismo (con la posibilidad de rechazarlo de nuevo, con el mismo derecho

que lo ha admitido); sino qué cosa se hizo, para él, un canon tal que no pudiera sin injusticia proceder contrariamente al mismo. Que el Nuevo Testamento fuera canónico en este sentido, es decir, una ley en algún lugar donde la ley del Estado no lo hubiera instituído como tal es contrario a la naturaleza de la ley. En efecto (como ya hemos manifestado) es el mandato de aquel hombre o asamblea a la cual hemos dado autoridad soberana para hacer las leyes que rijan oportunamente nuestras acciones, y para castigarnos, cuando hagamos algo contrario a ello. Si, por consiguiente, alguien nos propone otras reglas que no han sido prescritas por el soberano legislador, tales reglas no son sino consejos y opiniones, cosas que, ya sean buenas o malas, la persona aconsejada puede negarse a observar, sin injusticia; y cuando, con- [285] trariamente a las leyes ya establecidas, no puede observarlas sin injusticia, por buenas que le parezcan. Afirmo, pues, que en este caso no puede observar esas normas en sus acciones ni en su discurso con otros hombres, aunque puede, sin censura, creer en sus maestros privados, y desear hallarse en libertad de poner en práctica sus doctrinas; y verlas públicamente reconocidas como ley. En efecto, la fe interna es invisible en su propia naturaleza, y, por consiguiente, está exenta de toda jurisdicción humana; por lo cual las palabras y actos que de ella proceden, como infracciones de nuestra obediencia civil, son injusticia lo mismo ante Dios que ante los hombres. Considerando que nuestro Salvador ha negado que su reino sea de este mundo; considerando su aseveración de que Él no viene a juzgar, sino a salvar al mundo, resulta que Él no nos ha sujetado a otras leyes sino a las del Estado; es decir, los judíos a la ley de Moisés (que, como dice (*Mt.*, 5) no viene a destruir sino a realizar); otras naciones a las leyes de sus diversos soberanos, y todos los hombres a las leyes de naturaleza. Cristo mismo y sus apóstoles nos han recomendado la observancia de todo ello en sus enseñanzas, como una condición necesaria para ser admitidos por Él, el día del Juicio, en su reino eterno, donde existirá protección y vida eterna. Considerando, pues que nuestro Salvador y sus Apóstoles no dejaron nuevas leyes para obligarnos en este mundo, sino una doctrina nueva que nos prepara para el inmediato, los libros del Nuevo Tes-

tamento, que contienen esta doctrina, hasta que la obediencia a ellos fue ordenada, por aquellos a quienes Dios ha dado poder sobre la tierra para legislar, no fueron cánones obligatorios, es decir, leyes, sino solamente buenas y juiciosas opiniones para guiar a los pecadores por el camino de la salvación, cosa que cada hombre puede tomar o rehusar a sus expensas, sin injusticia.

Además, el cometido que nuestro Salvador Jesucristo confió a sus Apóstoles y discípulos fue el de proclamar su reino (no el presente sino el venidero); y enseñar a todas las naciones; y bautizar a los que creyeran; y entrar en las casas de aquellos que habían de recibirles; y cuando no fueran recibidos, sacudir hacia ellos el polvo de sus pies, pero no invocar el fuego celeste para destruirlos, ni compelerlos a la obediencia por la fuerza. En todo ello no existe nada de potestad, sino de persuación. Los envió como ovejas entre lobos, no como reyes para sus súbditos. Su cometido no era el de hacer leyes, sino el de obedecer y enseñar la obediencia a las leyes estatuídas; por consiguiente, no podían hacer de sus escritos cánones obligatorios sin la ayuda del poder civil y soberano. Es decir, la escritura del Nuevo Testamento sólo es ley cuando el poder civil legítimo la ha hecho tal. Y así, el rey o soberano hace para sí una ley, por la cual él mismo se sujeta, no al doctor o Apóstol que lo convirtió, sino a Dios mismo y a su Hijo Jesucristo, de modo tan inmediato como lo hicieron los mismos Apóstoles.

Lo que, respecto a quienes abrazaron la doctrina cristiana, parece dar al Nuevo Testamento fuerza de ley en las épocas y lugares de persecución, son los decretos que hicieron entre ellos en sus Sínodos. Leemos, en efecto (*Hch.*, 15, 28), acerca de la modalidad de la asamblea de los Apóstoles, los ancianos y toda la [286] Iglesia, las siguientes palabras: *Pareció conveniente al Espíritu Santo y a nosotros, no imponeros un peso mayor que el de las cosas necesarias*, etc.; ello implica la potestad para imponer una carga sobre los que han recibido su doctrina. Ahora bien, *imponer una carga a otro* parece ser lo mismo que *obligar;* y, por consiguiente, los Actos de ese concilio deberían ser leyes para los que entonces eran cristianos. No obstante, no eran más leyes que las contenidas en

estos otros preceptos: *Arrepentíos; Sed bautizados; Observad los mandamientos; Creed en el Evangelio; Venid a mí; Vende todo lo que tienes; dalo a los pobres y sígueme,* frases que no son mandatos sino exhortaciones y llamamientos del hombre a la cristiandad, como el de *Isaías,* 55, 1: *Cada uno que esté sediento venga a las aguas, venga y compre vino y leche, sin dinero.* En efecto, en primer lugar, la misión de los Apóstoles no era distinta de la de nuestro Salvador: invitar a los hombres a abrazar el reino de Dios, que ellos mismos reconocieron como un reino (no ya presente, sino) venidero; y quienes no tienen reino no pueden hacer leyes. En segundo lugar, si sus Actos de concilio fueran leyes, no podrían ser desobedecidas sin pecado. Pero en ninguna parte leemos que quienes no reconocen la doctrina de Cristo pequen con ello, sino que mueren en pecado, es decir, que no les son perdonados los pecados cometidos contra las leyes a las cuales debían obediencia. Estas leyes fueron las leyes de naturaleza, y las leyes civiles del Estado, a las que cada cristiano se ha sometido por vía de pacto. Por consiguiente, al referirse a la carga que los Apóstoles pueden imponer a quienes han convertido, no se hace referencia a leyes, sino a condiciones propuestas a quienes buscan la salvación; y éstos pueden aceptarlas o rehusarlas a sus expensas, sin pecar de nuevo, aunque no sin el azar de ser condenados y excluídos del reino de Dios por sus pecados anteriores. Por esta razón San Juan no dice de los infieles que la *ira* de Dios *caerá* sobre ellos, sino que *la ira de Dios permanecerá sobre ellos;* y no dice que serán condenados, sino que *están condenados ya.* Ni puede concebirse que el beneficio de la fe sea la remisión de los pecados, a menos que concibamos, igualmente, que el peligro de la infidelidad es la retención de los mismos pecados.

Pero (podrá alguno preguntar) ¿a qué fin conduciría que los Apóstoles y otros pastores de la Iglesia, después de la época apostólica, se reuniesen para ponerse de acuerdo acerca de la doctrina que deba ser enseñada, en materia de fe y de costumbres, si nadie estuviera obligado a observar sus decretos? A esto puede contestarse que los Apóstoles y ancianos de este Concilio fueron precisamente obligados, por su ingreso en él, a enseñar la doctrina allí establecida, y decretada su

enseñanza, cuando ninguna otra ley precedente, a la cual estuvieran obligados a prestar obediencia, se pronunciara en sentido contrario; pero no que todos los demás cristianos estuvieran obligados a observar lo que ellos enseñan. En efecto, aunque podían deliberar acerca de lo que hubiera de enseñar cada uno de ellos, no podían deliberar sobre lo que otros hubiesen de hacer, a menos que su asamblea tuviera una potestad legislativa, cosa que nadie puede tener sino los soberanos libres. En efecto, aunque Dios sea el soberano de todo el mundo, no estamos obligados a considerar como ley suya cualquier cosa que sea propuesta por alguien en su nombre, ni nada [287] contrario a la ley civil, que Dios expresamente nos ha ordenado obedecer.

Considerando, así, que los Actos del concilio de los Apóstoles no eran leyes sino consejos, mucho menos serán leyes los actos de cualesquiera otros doctores o concilios desde entonces, si están reunidos sin la autorización del soberano civil. Por consiguiente, los libros del Nuevo Testamento, aunque sean las normas más perfectas de la doctrina cristiana, no pueden convertirse en leyes por ninguna otra autoridad sino la de los reyes o asambleas soberanas.

No consta cuál fue el primer concilio que hizo canónicas las Escrituras que nosotros poseemos. En efecto, la colección de cánones de los Apóstoles atribuída a *Clemente*, primer obispo de Roma después de San Pedro, es objeto de controversia. En efecto, aunque los libros canónicos fueron compilados allí, las palabras *Sint vobis omnibus Clericis et Laicis Libri venerandi*, etc., contienen una distinción entre el clero y los seglares, que no estaba en uso tan cerca de la época de San Pedro. El primer concilio de que tenemos noticia en cuanto al establecimento de la Escritura canónica, es el de Laodicea, *Cnt.*, 59, que prohibe la lectura de otros libros que aquéllos, en las iglesias; es, éste, un mandato que no se dirigía a todos los cristianos, sino solamente a aquellos que tenían autoridad para hacer alguna lectura públicamente en la iglesia; es decir, a los eclesiásticos solamente.

De los funcionarios eclesiásticos en la época de los Apóstoles, algunos fueron magistrales, otros ministeriales. Fueron magistrales los cargos cuya misión era predicar a los infieles

el Evangelio del reino de Dios, administrar los sacramentos y servicios divinos, y enseñar las reglas de la fe y buenas costumbres a los conversos. Fue ministerial el cargo de diácono, es decir, de los designados para atender a las necesidades seculares de las Iglesias, en la época en que vivían a base de un fondo común de dinero, recaudado por contribuciones voluntarias de los fieles. Entre los cargos magistrales, el primero y principal fue el de los Apóstoles; de ellos hubo, en un principio, solamente doce, los cuales fueron elegidos e instituídos por nuestro Salvador mismo; su misión no era solamente predicar, enseñar y bautizar, sino ser, también, mártires (testigos de la resurrección de nuestro Salvador). Este testimonio fue el signo específico y esencial, en virtud del cual el apostolado se distinguía de cualquier otra magistratura eclesiástica, siendo necesario para un Apóstol, o bien haber visto a nuestro Salvador, después de su resurrección, o haber conversado con él, antes, y haber visto sus obras y otros argumentos de su dignidad, en virtud de los cuales podían ser considerados como testigos suficientes. Y así, con motivo de la elección de un nuevo Apóstol en lugar de Judas Iscariote, dijo San *Pedro* (*Hch.*, 1, 21, 22): *Conviene, pues, que de estos hombres que nos han acompañado todo el tiempo que el señor Jesús entró y salió entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan, hasta el día que fue recibido arriba de entre nosotros, uno debe ser testigo con nosotros de su resurrección;* aquí con la palabra *debe*, se implica una pecu- [288]
liaridad indispensable a un Apóstol, a saber: la de haber acompañado a los primeros Apóstoles en la época durante la cual nuestro Salvador se manifestó en carne mortal.

El primer apóstol de los no instituídos por Cristo mientras estuvo sobre la tierra, fue *Matías*, elegido de esta manera: Había reunidos en Jerusalén unos 120 cristianos (*Hch.*, 1, 15). Estos eligieron a dos, *José, el Justo* y *Matías* (ver. 23), y echaron suerte entre ellos; y (ver. 26) *la suerte recayó en Matías, y pasó a formar parte de los Apóstoles.* Vemos, así, que en aquella ocasión la ordenación de este Apóstol fue un acto de la congregación, y no de San Pedro, ni de los once, que, por lo demás, figuraban como miembros de la asamblea.

Después de él no se ordenó a ningún otro Apóstol sino

a *Pablo* y a *Bernabé*, lo cual se llevó a cabo (tal como leemos en *Hch.*, 13, 1, 2, 3) de la siguiente manera: *Había entonces en la Iglesia que estaba en Antioquía, ciertos Profetas y doctores, como Bernabé, y Simeón, que era llamado Niger, y Lucio Cirineo, y Manahém, que había sido criado con Herodes el Tetrarca, y Saulo. Ministrando, pues, éstos al Señor, y ayunando, dijo el Espíritu Santo: Apartadme a Bernabé y a Saulo, para la obra para la cual los he llamado. Y cuando hubieron ayunado y orado y puesto las manos encima de ellos, despidiéronlos.*

Por todo ello es manifiesto que aun cuando fueron llamados por el Espíritu Santo, su vocación les fue declarada, y su misión autorizada por la Iglesia particular de Antioquía. Y que su vocación era para el apostolado resulta evidente, porque ambos son denominados (*Hch.*, 14, 14) Apóstoles; y que fueron Apóstoles en virtud de un acto de la Iglesia de Antioquía, lo declara San Pablo abiertamente (*Ro.*, 1, 1) cuando usa la palabra que el Espíritu Santo utilizó en esta vocación: en efecto, él se señala a sí mismo como *un Apóstol separado en el Evangelio del Señor*, aludiendo a las palabras del Espíritu Santo: *Sepárame a Bernabé y a Saulo*, etc. Pero considerando que la misión de un apóstol era ser testigo de la resurrección de Cristo, cabe preguntar cómo San Pablo, que no conversó con nuestro Salvador antes de su pasión, pudo saber que había resucitado. A ello se responde, fácilmente, que nuestro Salvador mismo se le apareció, desde el cielo, en el camino de Damasco, después de su Ascensión, y lo escogió como vasallo suyo para que llevara su nombre ante los gentiles, reyes e hijos de Israel; por consiguiente (habiendo visto al Señor después de su pasión), fue un testigo competente de su resurrección. Y en cuanto a Bernabé, era discípulo antes de la pasión. Es evidente, por tanto, que Pablo y Bernabé fueron Apóstoles, autorizados y elegidos (no por los primeros Apóstoles, solamente, sino) por la Iglesia de Antioquía, como Matías fue escogido y autorizado por la Iglesia de Jerusalem.

La palabra *obispo*, formada en nuestro idioma del griego *episcopus*, significa inspector o superintendente de algún negocio, y particularmente pastor; a base de esta acepción, dicha palabra no solamente entre los judíos, que eran originaria-

mente pastores, [289] sino también entre los paganos, se utilizó para significar el cargo de rey, o de cualquier otro jefe o guía del pueblo, ya gobernara por medio de ley o de doctrina. Y así los Apóstoles fueron los primeros obispos cristianos instituídos por Cristo mismo; en esa acepción el apostolado de Judas se denomina (*Hch.*, 1, 20) su *obispado*. Posteriormente, cuando se instituyeron ancianos en las Iglesias cristianas, con la misión de guiar el rebaño de Dios mediante su doctrina y sus consejos, estos ancianos fueron llamados, también, obispos. Timoteo era un anciano (palabra ésta de *anciano* que en el Nuevo Testamento es denominación de cargo, a la vez que denominación de edad) y era, igualmente, un obispo. Y los obispos estaban, entonces, satisfechos con el nombre de ancianos. El mismo San Juan, el Apóstol predilecto de nuestro Señor, comienza su segunda Epístola con estas palabras: *El anciano para la señora elegida*. Por ello resulta evidente que *obispo*, *pastor*, *anciano*, *doctor*, es decir, *maestro*, no eran sino nombres diversos para el mismo cargo, en la época de los Apóstoles. No había, en efecto, entonces, gobierno por coerción, sino solamente por doctrina y persuasión. El reino de Dios había de venir en el mundo nuevo; así que no podía existir autoridad para compeler a formar parte de ninguna Iglesia, hasta que el Estado abrazó la fe cristiana. Y por consiguiente, no podía haber diversidad de autoridades, aunque existiera diversidad de cargos.

Junto a estos cargos magistrales en la Iglesia, a saber: apóstoles, obispos, ancianos y doctores, cuya vocación consistía en proclamar Cristo a los judíos e infieles, y dirigir y enseñar a los que creían, no leemos en el Nuevo Testamento que existieran otros. En efecto, con los nombres de *Evangelistas* y *Profetas* no se significa ningún cargo, sino dones diversos mediante los cuales determinados hombres fueron de utilidad para la Iglesia; como Evangelistas, escribiendo la vida y los actos de nuestro Salvador, tal como fueron San *Mateo* y San *Juan*, apóstoles, y San *Marcos* y San *Lucas*, discípulos, y cuantos escribieron, después, sobre este tema (como se dice que lo hicieron Santo *Tomás* y San *Bernabé*, aunque la Iglesia no ha recogido los libros que existieron bajo sus nombres); y como Profetas, por el don de interpretar el Antiguo Testamento,

y, a veces, por declarar sus revelaciones especiales a la Iglesia. En efecto, ni estos dones, ni el don de lenguas, ni el de expulsar los demonios o curar otras enfermedades, ni otra cosa cualquiera crean un cargo en la Iglesia, si se exceptúa solamente la debida vocación y elección para el cargo de enseñar.

Del mismo modo que los Apóstoles Matías, Pablo y Bernabé no fueron instituídos por nuestro Salvador mismo, sino elegidos por la Iglesia, es decir, por la asamblea de los cristianos, particularmente Matías por la Iglesia de Jerusalem, y Pablo y Bernabé, por la Iglesia de Antioquía, así ocurrió, también, en otras ciudades, con los *presbíteros* y *pastores* que fueron elegidos por las Iglesias de las localidades respectivas. En prueba de ello consideremos primero cómo procedió San Pablo en la ordenación de presbíteros en aquellas ciudades donde convirtió los hombres a la fe cristiana, desde que él y Bernabé hubieron asumido su apostolado. Leemos (*Hch.*, 14, 23) que *ellos ordenaron ancianos en cada Iglesia*, lo cual a [290] primera vista puede considerarse como argumento de que ellos mismos los seleccionaron y les dieron su autoridad. Pero si consideramos el texto original, resultará evidente que ellos fueron autorizados y escogidos por la asamblea de los cristianos de cada ciudad. En efecto las palabras de aquel pasaje son χειροτονήσαντες ἀυτοῖς πρεσβυτέρους κατ' εκκλησίαν, es decir, *cuando ellos hubieron ordenado a los ancianos mediante imposición de manos en cada congregación*. Ahora bien, está suficientemente evidenciado que el modo de escoger magistrados y funcionarios en todas estas ciudades era por pluralidad de votos; y (como la vía ordinaria de distinguir los votos afirmativos de los negativos era el levantamiento de manos) para ordenar un funcionario en alguna de las ciudades no precisaba otra cosa sino reunir al pueblo, elegirlo por pluralidad de sufragios, ya fuera por pluralidad de manos alzadas, o por pluralidad de votos, o por pluralidad de cuentas, o de guisantes, o de pequeñas piedras, de las cuales cada uno depositaba una en una vasija marcada para los votos afirmativos o negativos, porque las diversas ciudades tenían costumbres distintas en este punto. Era, por consiguiente, la asamblea la que elegía a sus propios ancianos: los Apóstoles eran, solamente, presidentes de la asamblea que convocaba a tal elec-

ción, y declaraba al elegido, y le daba la bendición que ahora se denomina consagración. Y por esta causa, quienes eran presidentes de las asambleas, como ocurría con los ancianos (en ausencia de los Apóstoles) eran denominados προεστῶτες, y en latín *antistites*, palabras que significan la persona principal de la asamblea, cuyo oficio era enumerar los votos y declarar quién había resultado elegido; y cuando los votos estaban igualados, decidir la materia en cuestión, añadiendo el suyo propio, como corresponde al cargo de presidente en un consejo. Y (puesto que todas las Iglesias tenían sus presbíteros ordenados de la misma manera) cuando la palabra es *constituir* (como ocurre en *Tito*, 1, 5), ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, *por esta causa te dejé en Creta, para que tú constituyeras ancianos en cada ciudad*, ha de comprenderse la misma cosa, a saber: que él convocara a reunión los creyentes, y ordenara entre ellos presbíteros, por pluralidad de sufragios. Hubiera sido cosa extraña si en una ciudad que, acaso, nunca había visto elegir magistrados de otra manera que en una asamblea, convertidos al cristianismo hubieran imaginado para la elección de sus maestros y guías, es decir, de sus presbíteros (de otro modo denominados obispos), un procedimiento distinto de éste de la pluralidad de votos, exigido por San Pablo (*Hch.*, 14, 23) en la palabra χειροτονήσαντες. Ni existió allí, nunca, elección de obispos (antes de que los emperadores considerasen necesario regular el asunto para mantener la paz entre ellos), sino por asamblea de los cristianos en las distintas ciudades.

Otro tanto se confirma, también, por la práctica continuada, incluso hasta nuestros días, en la elección de los obispos de Roma. En efecto, si el obispo de algún lugar hubiera tenido derecho a escoger otro, para sucederle en el oficio pastoral de una ciudad cualquiera, cuando desde ella se trasladó para establecerla en otro lugar, con más razón hubiera tenido derecho a designar su sucesor en aquel lugar donde residió últimamente y [291] murió por fin, y sin embargo, no sabemos de ningún caso en que un Obispo de Roma haya designado a su sucesor. En efecto, durante mucho tiempo fueron elegidos por el pueblo, como resulta de la sedición suscitada entre *Dámaso* y *Ursicino* respecto de las elecciones; Ammiano

Marcelino dice que fue tan grande que *Juvencio*, el prefecto, incapaz de restaurar la paz entre ellos, se vio obligado a salir de la ciudad, y que en aquella ocasión más de un centenar de personas encontraron la muerte en la Iglesia misma. Y aunque posteriormente fueron elegidos primero por todo el clero de Roma, y más tarde por los cardenales, nunca uno de ellos fue señalado para la sucesión por su predecesor. Por consiguiente, si no pretendieron ningún derecho a señalar sus propios sucesores, me creo razonablemente autorizado para deducir que no tenían derecho a designar los sucesores de otros obispos, sin recibir algún nuevo poder, cosa que ninguno podía tomar de la Iglesia para conferírselo a sí propio, si no quien tenía una autoridad legítima no sólo para enseñar, sino para mandar en la Iglesia; cosa que ninguno podía hacer, sino el soberano civil.

La palabra *ministro*, en el original Διάκονος, significa una persona que voluntariamente realiza los negocios de otra; difiere de un criado solamente en que los criados están obligados por su condición a lo que se les mande, mientras que los ministros están solamente obligados por la misión asignada, y obligados solamente y nada más que a aquello que han emprendido. Así que tanto los que enseñan la palabra de Dios como los que administran los negocios seculares de la Iglesia son, ambos, ministros; pero son ministros de diferentes personas. En efecto, los pastores de la Iglesia, llamados (*Hch.*, 6, 4) *ministros de la palabra*, son ministros de Cristo, cuya palabra son; pero el ministerio que ejerce un *diácono*, y que es denominado (ver. 2 del mismo capítulo) *servicio de altar*, es un servicio hecho a la Iglesia o congregación; así que ni un hombre ni la Iglesia entera puede, nunca, decir de su pastor que era ministro suyo; pero a un diácono, tanto si el cargo en cuestión consistía en servir altares o en distribuir sustento a los cristianos cuando en cada ciudad vivían de un fondo común, o de colectas, como en los primeros tiempos; o en vigilar la casa de las plegarias o en administrar las rentas u otros negocios terrenales de la iglesia, la congregación entera puede denominarle propiamente su ministro.

En efecto, su empleo como diáconos era servir a la congregación, aunque si la ocasión era propicia no dejaban de

predicar el Evangelio, y de sustentar la doctrina de Cristo, cada uno de acuerdo con sus dones, como hizo San Esteban; y aun predicar y bautizar, como Felipe. En efecto, el Felipe que (*Hch.*, 8, 5) predicó el Evangelio en Samaria y (ver. 38) bautizó al eunuco, era Felipe el Diácono, no Felipe el Apóstol. En efecto, es evidente (ver. 1) que cuando Felipe predicó en Samaria estaban en Jerusalem los Apóstoles, y (ver. 14) cuando éstos oyeron que Samaria había recibido la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan; por imposición de manos de éstos, los que fueron bautizados (ver. 15) recibieron el Espíritu Santo (cosa que no habían recibido en el bautismo administrado por Felipe). Era [292] necesario para conferir el Espíritu Santo que su bautismo fuera administrado o confirmado por un ministro de la palabra, no por un ministro de la Iglesia. Por consiguiente, para confirmar el bautismo de aquellos a quienes Felipe el Diácono había bautizado, los Apóstoles enviaron, de su propio seno, desde Jerusalem a Samaria, a Pedro y a Juan, los cuales confirieron a los neófitos las gracias que eran signos del Espíritu Santo que en aquel tiempo beneficiaban a todos los verdaderos creyentes. Lo que estos signos eran, queda de manifiesto por lo que dice San Marcos (cap. 16, 17): *Estas señales seguirán a los que creyeren en mi nombre: Expulsarán demonios; hablarán con lenguas nuevas; eliminarán serpientes, y si bebieren un mortífero brevaje, no les dañará; sobre los enfermos pondrán sus manos y sanarán.* Hacer esto era algo que no podía hacer Felipe, pero sí los Apóstoles, y (como resulta de este pasaje) lo hicieron efectivamente a cada hombre que había creído la verdad, y que había sido bautizado por un ministro de Cristo; poder que actualmente los ministros de Cristo no pueden conferir, o bien existen pocos verdaderos creyentes, o Cristo tiene muy pocos ministros.

Que los primeros diáconos no fueron elegidos por los Apóstoles sino por una congregación de los discípulos, es decir, de cristianos de todas clases, resulta manifiesto de *Hch.*, 6, donde leemos que los *Doce*, después de haber sido multiplicado el número de discípulos, se reunieron, y habiéndose manifestado a los diáconos que no era oportuno que los Apóstoles abandonaran la palabra de Dios y sirvieran los altares, se les

dijo (ver. 3): *Buscad pues, hermanos, entre vosotros, siete varones de honesto testimonio, llenos de Espíritu Santo y de sabiduría, los cuales podamos señalar para esta tarea.* Aquí es manifiesto que aunque los Apóstoles los declararon elegidos, la congregación los eligió, lo cual también (ver. 5) queda enunciado más claramente cuando se escribe que *el parecer agradó a la multitud, y entonces se eligieron siete*, etc.

Bajo el Antiguo Testamento, solamente la tribu de Leví fue capaz del sacerdocio, y de otros oficios inferiores de la Iglesia. El país fue dividido entre las otras tribus (con excepción de Leví), que por la subdivisión de la tribu de José en las de Efraín y Manasés, fueron todavía doce. A la tribu de Leví se le asignaron ciertas ciudades para su residencia, con los suburbios para sus ganados: en cuanto a su porción, habían de tener el diezmo de los frutos de las tierras de sus hermanos. Además, los sacerdotes, para su manutención, tenían el diezmo de este diezmo, juntamente con parte de las oblaciones y sacrificios. En efecto, Dios dijo a Aarón (*Nm.*, 18, 20): *De la tierra de ellos no tendrás heredad, ni entre ellos tendrás parte: yo soy tu parte y tu heredad entre los hijos de Israel.* Así pues, siendo Dios el Rey, y habiendo instituído la tribu de Leví para que los componentes de ella fueran sus ministros públicos, les asignó para su mantenimiento la renta pública, es decir la parte que Dios se había reservado a sí mismo, o sea los diezmos y ofrendas: y es esto lo que se significa cuando Dios dice, yo soy tu heredad. Por consiguiente, a los levitas se les podría atribuir, [293] muy adecuadamente, el nombre de *clero*, de Κλῆρος, que significa lote o herencia; no implica que, más que otros, fueran herederos del reino de Dios, sino que en la herencia de los dioses fincaban su mantenimiento. Ahora bien, teniendo en cuenta que en esta época Dios mismo era su Rey, y que Moisés, Aarón y los Sumos Sacerdotes siguientes fueron sus representantes, es manifiesto que el derecho a las primicias y ofrendas fue instituído por el poder civil.

Después de haber sido repudiado Dios por los judíos, cuando éstos solicitaron un rey, los levitas disfrutaron todavía de los mismos ingresos, pero el derecho a ellos derivaba de que los reyes nunca se los quitaron: en efecto, los ingresos pú-

blicos estaban a la disposición de quien ostentaba la persona pública, y éste (hasta el cautiverio) fue el rey. Además, después del retorno del cautiverio, pagaron sus diezmos como antes al sacerdote. Por consiguiente, los medios de vida de la Iglesia fueron determinados por el soberano civil.

Del mantenimiento de nuestro Salvador y de sus Apóstoles leemos solamente que tenían una bolsa (llevada por Judas Iscariote); que los Apóstoles pescadores obtenían el sustento con el ejercicio de su profesión; y que cuando nuestro Salvador envió los doce Apóstoles a predicar les prohibió *llevar oro y plata ni cobre en sus bolsas, porque el obrero digno es de su alimento.* De ello parece oportuno inferir que su mantenimiento ordinario no estaba en desacuerdo con su empleo, ya que su empleo consistía (ver. 8) en *dar gratuitamente, puesto que gratuitamente habían recibido*; y su mantenimiento consistía en la *libre donación* de quienes creían la buena nueva, que propagaban, de la venida del Mesías nuestro Salvador. A ello podemos añadir lo que era aportado como gratitud, por aquellos a quienes el Salvador había curado sus enfermedades; entre ellos se mencionan *ciertas mujeres* (*Lc.*, 8, 3) *que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades; María Magdalena, de la cual se hicieron salir siete demonios, y Juana, la mujer de Chuza, procurador de Herodes, y Susana y otras muchas que le servían de sus haciendas.*

Después de la Ascensión de nuestro Salvador, los cristianos de cada ciudad vivieron en común *con el dinero que resultó de la venta de sus tierras y posesiones, y que se puso a los pies de los Apóstoles, de buen grado y no por obligación; porque *mientras retenías la heredad,* dice San Pedro a Ananías (*Hch.*, 5, 4) *¿no era tuya? Y después de ser vendida ¿no estaba en tu poder?* Ello demuestra que no necesitaba proteger ni la tierra ni el dinero mediante la mentira, puesto que no estaba obligado a contribuir con cosa alguna, sino con lo que quisiera. Y como en la época de los Apóstoles, así también durante todos los tiempos ulteriores, hasta después de Constantino el Grande, encontramos que el mantenimiento de los obispos y pastores de la Iglesia cristiana no se lograba sino por la contribución voluntaria de quienes habían abrazado su doctrina. Entonces no se hacía mención de los diezmos; pero

era tal en la época de Constantino y de sus hijos el afecto de los cristianos a sus pastores (como dice Ammiano Marcelino cuando describe la sedición de *Dámaso* y *Ursicino* acerca del episcopado) que su posición era envidiable. Así los obispos de aquellos tiempos por la liberalidad de su grey y [294] especialmente de las matronas, vivían espléndidamente, eran conducidos en carrozas, y vivían con ostentoso aparato.

Alguno preguntará, en este caso, si los pastores venían obligados a vivir de contribuciones voluntarias, como de limosnas: *Porque* (dice San Pablo, 1 *Co.*, 9, 7) *¿quién peleó jamás a sus expensas?* O *¿quién apacienta un ganado, y no come de la leche del ganado?* Además, *¿no sabeis que aquellos que ministran sobre las cosas sagradas, viven de las cosas del templo; y que los que vigilan al altar, participan con el altar,* es decir, tienen una parte de lo que se ofrece al altar para su mantenimiento? Entonces, concluye: *Así el Señor ha establecido que quienes predican el Evangelio vivan del Evangelio.* De este pasaje cabe inferir, en efecto, que los pastores de la Iglesia deben ser mantenidos por sus rebaños; pero no que los pastores hayan de fijar la cantidad o especie de sus emolumentos y ser (como lo fueron) quienes se asignaran la debida porción. Sus emolumentos deben ser necesariamente establecidos bien por la gratitud o liberalidad de cada individuo particular de la grey, o por la congregación entera. Por la congregación entera no puede ser, porque entonces sus actos no serían leyes: por consiguiente, sólo a la generosidad se debió que los pastores tuvieran su mantenimiento, antes de que los emperadores y soberanos hicieran leyes al respecto. Los que servían en el altar vivían de lo que les era ofrecido. Así, los pastores podían tomar lo que su rebaño les ofrecía, pero no arrancar lo que no les era ofrecido. ¿Ante qué tribunal hubieran podido exigir su derecho, si no tenían tribunales? O si tenían árbitros entre ellos, ¿quién había de ejecutar sus juicios, si no tenían potestad para armar sus recaudadores? Resulta, por consiguiente, que no podían existir emolumentos ciertos asignados a los pastores de la Iglesia sino por la congregación entera, y aun entonces sólo cuando sus decretos tuvieran la fuerza de *leyes* (y no de *cánones* solamente). Ahora bien, esas leyes sólo podían ser estatuídas por

emperadores, reyes u otros soberanos civiles. El derecho a los diezmos en la ley de Moisés no podía ser aplicado a los diez ministros del Evangelio, porque si bien Moisés y los Sumos Sacerdotes eran los soberanos civiles del pueblo bajo Dios, cuyo reino entre los judíos era presente, en cambio el reino de Dios por Cristo ha de venir todavía.

Así pues, hemos expuesto qué son los pastores de la Iglesia; cuáles son los puntos de su cometido (a saber: predicar, enseñar, bautizar, presidir sus distintas congregaciones); qué es censura eclesiástica, esto es, excomunión; es decir, en aquellos lugares en que el Cristianismo estaba prohibido, mediante leyes civiles, la separación entre éstas y los excomulgados, y donde el Cristianismo estaba regido por la ley civil la expulsión del excomulgado fuera de las congregaciones de cristianos; quién eligió los pastores y ministros de la Iglesia (esto es, la congregación); quién los consagró y los bendijo (es decir, el pastor); cuáles eran los ingresos a que tenían derecho (que no eran sino los de sus propias posesiones, los de su propio trabajo, y las contribuciones voluntarias de los cristianos devotos y agradecidos). Tenemos [295] que considerar, ahora, qué misión tenían en la Iglesia aquellas personas que, siendo soberanos civiles, habían abrazado también la fe cristiana.

En primer término recordaremos que, en todos los Estados (como lo hemos expresado en el cap. XVIII) el derecho de establecer qué doctrinas son convenientes para la paz y para el aleccionamiento de los súbditos, es inherente, de modo inseparable al poder civil soberano, ya resida éste en un hombre o en una asamblea. Es evidente que las acciones de los hombres derivan de las opiniones que tienen del bien o del mal, que para ellos redunda de estas acciones; por consiguiente, una vez percatados los hombres de que su obediencia al poder soberano les será más dañina que su desobediencia, desobedecerán las leyes, desintegrarán el Estado y serán motivo de confusión y guerra civil, para evitar lo cual fue instituído todo gobierno. Y así, en todos los Estados de los paganos, los soberanos tuvieron la denominación de pastores del pueblo, porque ningún súbdito podía enseñar legalmente al pueblo, sino con el permiso y autorización del soberano.

Este derecho de los reyes paganos no puede ser imaginado como adquirido por ellos a consecuencia de su conversión a la fe de Cristo, ya que éste nunca ordenó que los reyes, por creer en él, hubieran de ser depuestos, es decir, que hubieran de ser sujetos a nadie sino a sí mismos, o lo que es lo mismo, verse privados del necesario poder para el mantenimiento de la paz entre sus súbditos y para su defensa contra los enemigos exteriores. Por esta razón los reyes cristianos siguen siendo los pastores supremos de su pueblo, y tienen potestad para ordenar a los pastores que les plazca para que enseñen en la iglesia, es decir, para que aleccionen al pueblo puesto a su cargo.

Además, aun admitiendo que el derecho de elección (como antes de la conversión de los reyes) residía en la Iglesia, porque así ocurría en la época de los Apóstoles mismos (como se ha mostrado ya en este capítulo), el derecho debe residir en el soberano civil cristiano. En efecto, en cuanto cristiano permite la enseñanza, y en cuanto soberano (que es tanto como decir la Iglesia por representación) los maestros que elige están elegidos por la Iglesia. Y cuando una asamblea de cristianos escoge a su pastor en un Estado cristiano, es el soberano quien lo elige, puesto que la elección se hace por autorización suya, del mismo modo que cuando una ciudad elige su alcalde, éste es un acto de quien posee el poder soberano: en efecto, cualquier acto que se realice es un acto suyo, ya que sin su consentimiento resulta nulo. Por consiguiente, cuantos ejemplos puedan extraerse de la historia respecto de la elección de pastores por el pueblo o por el clero, no son argumentos contra el derecho de ningún soberano civil, porque quienes eligieron lo hicieron por autorización de este último.

Teniendo, pues, en cuenta que en todo Estado cristiano el soberano civil es el pastor supremo, al cual se ha conferido la misión de cuidar el rebaño entero [296] de sus súbditos, y que, por consiguiente, todos los demás pastores son instituídos en virtud de la autoridad de dicho soberano, y adquieren la potestad de enseñar y realizar todas las demás misiones pastorales, se sigue de ello que todos los demás pastores derivan del soberano civil su derecho de enseñar, predicar y otras funciones inherentes a ese cargo; y que no son sino sus minis-

tros, del mismo modo que los magistrados municipales, los jueces en los tribunales de justicia y los comandantes de los ejércitos no son sino ministros de quien es magistrado del Estado entero, juez de todas las causas y comandante de todos los ejércitos, o sea, siempre, el soberano civil. Y la razón de ello no radica en que sean súbditos suyos los que enseñan, sino los que son enseñados. Supongamos, en efecto, que un rey cristiano confiere la autoridad de ordenar pastores, en sus dominios, a otro rey (como diversos reyes cristianos asignaron al Papa esta potestad); con ello dicho rey no constituye un pastor sobre sí mismo, ni un pastor soberano, sobre su pueblo, puesto que siendo así quedaría despojado del poder civil, que dependiendo de la opinión que los hombres tienen de su obligación hacia él y del temor que sienten al castigo en el otro mundo, dependería, también, de la destreza y lealtad de los doctores que no están menos sujetos no sólo a la ambición, sino también a la ignorancia, que cualquier otra clase de hombres. Así, cuando un extraño tiene la potestad de designar maestros, se le otorga por el soberano en cuyos dominios enseña. Los doctores cristianos son nuestros maestros en materia de cristiandad, pero los reyes son como los padres de familia, y pueden admitir maestros para sus súbditos, por recomendación, pero no por orden de un extraño, especialmente cuando una mala enseñanza puede redundar en provecho considerable y manifiesto de quien recomienda; y no pueden ser obligados a retenerlos por más tiempo que el necesario para el bien público; y siempre ha estado a cargo suyo semejante atención; del mismo modo conservan para sí cualesquiera otros elementos esenciales del derecho de soberanía.

Así pues, si un hombre pregunta a un pastor, en la ejecución de su cargo, como los Sumos Sacerdotes y ancianos del pueblo (*Mt.*, 21, 23) preguntaron a nuestro Salvador: *¿Por qué autoridad has hecho estas cosas, y quién te dio a ti esta autorización?*, el pastor no puede dar otra respuesta justa sino que lo hace por autoridad del Estado, conferida a él por el rey o asamblea representativa del mismo. Todos los pastores, excepto el supremo, ejecutan sus misiones a base del derecho que compete a la autoridad del soberano civil, es decir, *jure civili.* Pero el rey y cualquier otro soberano ejecutan su misión

de divinos pastores por autoridad inmediata de Dios, es decir, por derecho de Dios, o *jure divino*. Por consiguiente, nadie sino los reyes pueden poner entre sus títulos (como signo de su sumisión a Dios, solamente) *Dei gratia Rex*, etc. Los obispos deben decir al comienzo de sus mandatos: *Por la gracia de la Majestad real, Obispo de tal diócesis;* o como ministros civiles: *En nombre de su Majestad*. En efecto, si dicen *Divina providentia*, que equivale a decir *Dei gratia*, niegan, aunque de modo encubierto, haber recibido su autoridad del Estado civil, y subrepticiamente [297] se despojan del collar de su sujeción civil, contrariamente a la unidad y defensa del Estado.

Pero si todo soberano cristiano es el pastor supremo de sus propios súbditos, parece que haya de tener también autoridad no solamente para predicar (cosa que acaso nadie le niegue), sino también para bautizar y administrar el sacramento de la Eucaristía, y para consagrar templos y pastores al servicio de Dios, cosa que muchos le negarían, en parte porque los soberanos no suelen hacerlo, y en parte porque la administración de sacramentos y consagración de personas y lugares a usos sagrados requiere la imposición de las manos de quienes por imposición análoga y sucesiva desde la época de los Apóstoles han sido ordenados para el mismo ministerio. Por consiguiente, si quiero probar que los reyes cristianos tienen la potestad de bautizar y de consagrar, he de aducir razones de por qué se abstienen de hacerlo, y cómo, sin la ceremonia ordinaria de la imposición de manos, son capaces de hacerlo si quieren.

No existe duda alguna de que, si fuera versado en las ciencias, podría, por razón de su cargo, dar por sí mismo lecciones, como las que autoriza que otros den en las Universidades. No obstante, como el cuidado del gran cúmulo de asuntos del Estado le ocupa todo el tiempo, no sería conveniente para él dedicarse, en persona, a estos menesteres. Un rey puede también, si le place, tomar asiento en juicio, oír y fallar todo género de causas, lo mismo que dar autorización a otros para hacerlo en su nombre; ahora bien, el cúmulo de asuntos que pesan sobre él, respecto al mando y al gobierno, le obligan a estar constantemente ocupado, y a encomendar las misiones ministeriales a otros subordinados a él. De la misma

manera nuestro Salvador (que seguramente tenía potestad para bautizar) no bautizó a ninguno*, sino que mandó a sus Apóstoles y discípulos para que bautizaran. Así también San Pablo, por la necesidad de predicar en lugares diversos y muy distantes, bautizó a pocos: entre todos los corintios solamente* bautizó a *Crispo*, *Cayo* y *Esteban;* y la razón fue que su misión principal era la de predicar. De donde resulta manifiesto que el cargo* más importante (tal como es el gobierno de la Iglesia) constituye una dispensa para el que lo es menos. La razón por la cual los reyes cristianos no acostumbran bautizar es evidente, y la misma por la cual actualmente pocos son bautizados por obispos, y menos por el Papa.

Vamos a considerar ahora la cuestión relativa a la imposición de manos, y si es necesaria para autorizar un rey a bautizar y consagrar.

La imposición de manos era, entre los judíos, una antiquísima ceremonia pública, mediante la cual se designaba y precisaba la persona u otra cosa aludida en la plegaria, bendición, consagración, condenación u otro acto análogo del hombre. Así Jacob, al bendecir los hijos de José (*Gn.*, 48, 14), *puso su mano derecha sobre Efraín, el más jóven, y su mano izquierda sobre Manasseh, el primogénito;* e [298] hizo esto *conscientemente* (aunque fueron presentados a él por José de tal modo que él tuvo que extender sus brazos en cruz), para designar a quién había de corresponder la bendición más grande. Así, al hacer su ofrenda, se ordena a Aarón (*Ex.*, 29, 10) *poner sus manos sobre la cabeza del buey*, y (ver. 15) *poner sus manos sobre la cabeza del carnero*. Lo mismo se dice también, otra vez, en *Lv.*, 1, 4 y 8, 14. Del mismo modo, cuando Moisés ordenó a Josué que fuera capitán de los israelitas, es decir, cuando le consagró al servicio de Dios (*Nm.*, 27, 23) *puso sus manos sobre él y le confirió ese cargo*, designando y precisando a quién se había de obedecer en tiempo de guerra. Y en la consagración de los Levitas (*Nm.*, 8, 10), ordenó Dios que *los hijos de Israel pusieran sus manos sobre los Levitas*. Y al condenar a quien había blasfemado contra el Señor (*Lv.*, 24, 14) Dios ordenó que *todos cuantos le oyeran pusieran sus manos sobre su cabeza, y que toda la congregación lo lapidara*. Y ¿por qué solamente

aquellos que le habían oído habían de imponer las manos sobre su cabeza, en lugar de hacerlo, más bien, un sacerdote o Levita, u otro ministro de la justicia, y ningún otro fuera capaz de designar y aseverar a los ojos de la congregación quién era el que había blasfemado y debía morir? Designar un hombre u otra cosa por medio de la mano al ojo, está menos expuesto a confusión que si se hace al oído, mediante la pronunciación de un nombre.

Observábase esta ceremonia, incluso al bendecirse la congregación entera, a un mismo tiempo, cosa que no podía hacerse mediante la imposición de manos; así Aarón (*Lv.*, 9, 22) *extendió su mano hacia el pueblo cuando lo bendecía.* Y leemos también que la misma ceremonia de consagración de templos tenía lugar entre los paganos, cuando el sacerdote ponía sus manos en algún poste del templo, mientras pronunciaba las palabras de ritual. Tan natural es designar una cosa singular, más bien por la mano, para seguridad de la vista, que por medio de palabras, para informar los oídos, en materias que hacen referencia al servicio público de Dios.

Por esta razón dicha ceremonia no era nueva en la época del Salvador. En efecto, Jairo (*Mr.*, 5, 23) cuya hija estaba enferma, conjuró a nuestro Salvador (no a que la curara, sino) *a poner sus manos sobre ella, para que pudiera ser curada.* Y (*Mt.*, 19, 13) *trajéronle niños pequeños para que pusiera sus manos sobre ellos, y rezara.*

De acuerdo con este antiguo rito, los Apóstoles y presbíteros, y el presbiterado mismo, ponían las manos sobre aquellos a quienes ordenaban pastores, y seguidamente rezaban para que pudiesen recibir el Espíritu Santo; y esto no sólo una vez sino, en ocasiones, con frecuencia, tan pronto como se presentaba una nueva ocasión: el fin era, sin embargo, siempre el mismo, a saber: una designación puntual y religiosa de la persona ordenada, sea para un cargo pastoral, en términos generales, o para una misión concreta: así (*Hch.*, 6, 6) *los Apóstoles rezaron y pusieron sus manos sobre los siete diáconos*, lo cual se hizo no ya para darles el Espíritu Santo, porque estaban llenos de él antes de ser elegidos, como aparece in- [299] mediatamente antes (ver. 3), sino con objeto de designarles para tal oficio. Y luego que Felipe el Diácono

hubo convertido ciertas personas en Samaria, bajaron Pedro y Juan (*Hch.*, 8, 17) *y pusieron sus manos sobre ellos, y ellos recibieron el Espíritu Santo.* Y no sólo un Apóstol sino un presbítero tenía esta potestad. En efecto, San Pablo aconseja a Timoteo (1 *Ti.*, 5, 22) *que no ponga las manos bruscamente sobre ningún hombre*, es decir, que no designe a nadie a la ligera para el oficio de pastor. El presbiterado entero puso sus manos sobre Timoteo, como leemos en 1 *Timoteo*, 4, 14; pero al decir esto debemos entender que alguien lo hizo por indicación del presbiterado, probablemente su προεστως o prolocutor, que acaso fue San Pablo mismo, porque en su segunda Epíst. a *Timoteo*, ver. 6, dice: *Reparte el don del Señor que está en ti, colocándolo sobre mis manos*, advirtiendo de paso que por espíritu santo no significa la tercera persona de la Trinidad, sino las gracias necesarias para el oficio pastoral. Leemos también que San Pablo tuvo doble imposición de manos: una vez de Ananías en Damasco (*Hch.*, 9, 17 y 18), en el momento de su bautismo, y otra vez (*Hch.*, 13, 3) en Antioquía, cuando fue enviado por vez primera a predicar. Así pues, la práctica de esta ceremonia, acostumbrada en la ordenación de los pastores, tuvo por objeto designar la persona a quien se confería tal poder. Si cualquier cristiano hubiese tenido la potestad de enseñar, el bautismo de esa persona, es decir, su conversión en cristiano, no le hubiese conferido poder nuevo, sino que sólo le hubiera permitido predicar la verdadera doctrina, esto es, usar su poder correctamente; y por tanto la imposición de manos hubiera sido innecesaria siendo suficiente el bautismo por sí solo. Ahora bien, cada soberano, antes del Cristianismo, tenía la potestad de enseñar y de instituir maestros; por consiguiente, el Cristianismo no les dio nuevo derecho, sino que les dirigió solamente en el camino de enseñar la verdad; por consiguiente, no necesitaba imposición de manos (además de la que tiene lugar en el bautismo) para autorizarles a ejercitar cualquier parte de la función pastoral, concretamente la de bautizar y consagrar. Y en el Antiguo Testamento, aunque sólo el sacerdote tenía derecho a consagrar, durante la época en que la soberanía radicaba en el Sumo Sacerdote, no ocurrió así cuando la soberanía estuvo en el rey. Leemos, en efecto (1 *R.*,

8), que Salomón bendijo al pueblo, consagró el templo y pronunció aquella plegaria pública que es, ahora, modelo para la consagración de todas las iglesias y capillas cristianas: de donde resulta que no sólo tenía la potestad de gobierno eclesiástico, sino, también, la de ejercer funciones eclesiásticas.

De esta conjunción del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos es evidente que tienen sobre sus súbditos cualquier género de poder que puede ser dado a un hombre para el gobierno de las acciones externas humanas, tanto en política como en religión, y pueden promulgar aquellas leyes que ellos mismos consideran adecuadas para la gobernación de sus propios súbditos, en cuanto constituyen el Estado, y en cuanto integran la Iglesia, porque ambas cosas, Estado e Iglesia, están constituídas por los mismos hombres. [300]

Así, cuando les place, pueden encomendar al Papa (como hacen ahora muchos reyes cristianos) el gobierno de sus súbditos en materia religiosa; pero entonces el Papa queda, en este aspecto, subordinado a ellos, y ejerce ese cargo en dominio ajeno *jure civili*, por derecho del soberano civil; no *jure divino*, por derecho de Dios; en consecuencia, puede ser descargado de esta misión cuando el soberano lo considere oportuno para el bien de sus súbditos. Pueden también, si les place, encomendar el cuidado de la religión a un pastor supremo o a la asamblea de pastores, y confiarles aquella potestad sobre la Iglesia, o de uno sobre otro, que consideren más conveniente, y los títulos de honor, como de obispos, arzobispos, sacerdotes y presbíteros, que consideren necesario; y hacer para su mantenimiento, mediante diezmos o de otro modo, las leyes que les agrade, según su conciencia, de la cual sólo Dios es juez. Es el soberano civil quien designa jueces e intérpretes de las escrituras canónicas, porque es él quien las convierte en leyes. Es él también quien da fuerza a las excomuniones, pues de lo contrario serían éstas despreciadas, en su intento de humillar a los libertinos obstinados, y reducirlos a la unión con el resto de la Iglesia. En suma, tienen el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en cuanto concierne a las acciones y palabras que las dan a conocer, pues sólo en virtud de esas acciones puede alguien ser acusado: y de lo que alguien no puede ser acusado no existe juez en

absoluto sino Dios, que conoce el corazón humano. Estos derechos son consustanciales a todos los soberanos, ya sean monarcas o asambleas, porque los que son representantes de un pueblo cristiano son representantes de la Iglesia, ya que Iglesia y Estado de pueblos cristianos son una misma cosa. Aunque lo que acabo de decir y lo que llevo enunciado en otros pasajes de este libro es suficientemente claro para asignar el poder eclesiástico supremo a los soberanos cristianos, como el Papa de Roma aspira universalmente a este poder, y esa tesis ha sido mantenida principalmente y yo creo que con el mayor vigor que cabe imaginar por el cardenal Belarmino, en su controversia *De Summo Pontifice*, considero necesario examinar, lo más brevemente posible, los fundamentos y robustez de su doctrina.

De los cinco libros que escribió sobre este tema, el primero contiene tres cuestiones: una, cuál es, simplemente, el mejor gobierno, *monarquía*, *aristocracia* o *democracia*, y no se decide por ninguno de ellos, sino por una forma mixta de los tres; otra, cuál de éstas es el mejor gobierno de la Iglesia, y también se decide por el mixto, con una máxima participación de la monarquía; la tercera, si en esta monarquía mixta tuvo San Pedro lugar de monarca. Por lo que respecta a su primera conclusión he demostrado ya suficientemente (cap. XVIII) que todos los gobiernos que los hombres están obligados a obedecer son simples y absolutos. Ahora bien, en la monarquía sólo hay un hombre supremo; todos los demás que tienen algún género de potestad en el Estado la detentan por comisión suya, y mientras a él le agrade, y la ejecutan en nombre suyo. En la aristocracia y en la democracia existe una sola asamblea suprema [301] con el mismo poder que en la monarquía corresponde a un monarca; esto es, en una soberanía absoluta y no mixta. Y cuál de las tres especies sea la mejor no se discute, cuando una de ellas está ya establecida, sino que la actual debe ser siempre preferida, mantenida y considerada como la mejor, ya que va contra la ley de naturaleza y contra la ley divina positiva hacer alguna cosa que tienda a la subversión de un régimen actual. Además, cualquiera que sea el mejor género de gobierno, ello en nada altera la potestad de un pastor (a menos que tenga la soberanía civil); porque

su vocación no consiste en gobernar a los hombres por vía de mandato, sino en enseñarles y persuadirles por medio de argumentos, dejándoles en libertad de considerar si han de abrazar o rechazar la doctrina enseñada. En efecto, la monarquía, la aristocracia y la democracia nos presentan tres clases de soberanos, no de pastores; como si dijéramos tres clases de padres de familia, no tres clases de maestros de escuela para sus hijos.

Como consecuencia, la segunda conclusión concerniente a la mejor forma de gobierno de la Iglesia, en nada afecta a la cuestión de la potestad del Papa fuera de sus propios dominios, porque en todos los Estados, su poder (si alguno tienen) es sólo el del maestro de escuela, y no el del jefe de familia.

En cuanto a la tercera conclusión, relativa a si San Pedro fue un monarca de la Iglesia, el Cardenal aduce como principal argumento el pasaje de San *Mateo* (cap. 16, 18, 19): *Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, etc. Y a ti daré llaves del cielo; y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos, y lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.* Bien considerado, este pasaje no prueba otra cosa sino que la Iglesia de Cristo tiene como fundamento un solo artículo, a saber: que Pedro, en nombre de todos los Apóstoles que profesaban, dio ocasión a nuestro Salvador para pronunciar las palabras aquí citadas; lo que podemos comprender claramente es que nuestro Salvador no predicó otra cosa por sí mismo, por Juan Bautista y por sus Apóstoles, sino este artículo de fe: *que Él era el Cristo;* todos los demás artículos no requieren fe de otro modo sino en cuanto tienen a éste como fundamento. Empezó Juan primero (*Mt.*, 3, 2) predicando solamente esto: *El reino de los cielos se ha acercado.* Luego, nuestro Salvador mismo (*Mt.*, 4, 17) predicó lo mismo. Y cuando asignó su cometido a los doce Apóstoles (*Mt.*, 10, 7) no hay mención de que predicase ningún otro artículo que ese. Este fue el artículo fundamental, que constituye el cimiento de la fe de la Iglesia. Habiendo vuelto a Él, posteriormente, los Apóstoles, Él les preguntó a todos (*Mt.*, 16, 13) y no solamente a Pedro: *Quién decían los hombres que era él;* y ellos contestaron que *algunos decían que era Juan Bautista, otros Elías, y otros Jeremías o uno de*

los Profetas. Entonces (ver. 15) Él les preguntó de nuevo (no a Pedro solamente): *¿Quién decís vosotros que soy yo?* Entonces San Pedro contestó por todos: *Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo;* y yo afirmo que este es el cimiento de la fe de la Iglesia entera, de donde el Salvador toma o- [302] casión para decir: Sobre *esta piedra edificaré mi iglesia:* por ello es manifiesto que por piedra fundamental de la Iglesia se significaba el artículo fundamental de la fe eclesiástica. Pero entonces ¿por qué, objetará alguno, interpuso nuestro Salvador estas palabras: *Tú eres Pedro?* Si el original de este texto hubiera sido correctamente traducido, la razón se hubiera manifestado de modo muy sencillo. Recordemos que el apóstol Simón llevaba como sobrenombre *piedra* (tal es el significado de la palabra siriaca *cephas*, y de la palabra griega *petrus*). Por consiguiente, nuestro Salvador, después de la confesión de este artículo fundamental, dijo así: Tú eres *piedra* y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; lo cual equivale a decir que este artículo: *Yo soy el Cristo*, es el fundamento de toda la fe que exijo a quienes hayan de ser miembros de mi Iglesia: y esto no implica alusión a un nombre, cosa desusada en la conversación común. Pero hubiera sido una frase extraña y oscura, si nuestro Salvador, proponiéndose edificar su iglesia sobre la persona de San Pedro, hubiese dicho: *Tú eres una piedra, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*, cuando tan obvio hubiera sido haber dicho, sin ambigüedad: *Yo edificaré mi iglesia sobre ti;* y, sin embargo, hubiera existido siempre la misma alusión a su nombre.

En cuanto a las siguientes palabras: *Yo te daré las llaves del cielo*, etc., no significan más sino lo que nuestro Salvador ofreció, también, a todo el resto de sus discípulos (*Mt.*, 18, 18): *Lo que ligareis en la tierra será ligado en los cielos y lo que desatareis en la tierra será desatado en los cielos.* Cualquiera que sea la interpretación que a esto se dé, no existe duda de que la potestad aquí otorgada compete a todos los pastores supremos, tales como son los soberanos civiles en sus propios dominios. Tanto es así, que si nuestro Salvador mismo o San Pedro hubiese convertido alguno de ellos a creerle y a reconocer su reino, como su reino es de este mundo, no hubiera dejado el cuidado supremo de convertir sus súbditos a

nadie sino a Él, o bien le hubiera privado de la soberanía a la cual va inseparablemente unido el derecho de enseñar. Y nada más diremos acerca de la refutación de su primer libro, en el que pretendía probar que San Pedro había sido monarca universal de la Iglesia, esto es, de todos los cristianos del mundo.

El segundo libro tiene dos conclusiones: una, que San Pedro fue Obispo de Roma y murió allí: la otra, que los Papas de Roma son sus sucesores. Ambas conclusiones han sido controvertidas por otros. Pero aun suponiéndolas veraces, si por Obispo de Roma se comprendiese el monarca de la Iglesia o el supremo pastor de ella, no sería Silvestre sino Constantino, el primer emperador cristiano, quien fue ese Obispo; y como Constantino, así todos los demás emperadores cristianos fueron, de derecho, Obispos supremos del Imperio romano: del Imperio romano digo, no de toda la cristiandad, porque otros soberanos cristianos tuvieron el mismo derecho en sus respectivos territorios, como atribución que es de modo esencial inherente a la soberanía. Todo lo cual puede servir de respuesta a su libro segundo. [303]

En el tercer libro trata la cuestión de si el Papa es el Anticristo. Por mi parte no veo argumento que pruebe tal cosa, en el sentido en que la Escritura utiliza tal denominación: ni aduciría yo ningún argumento derivado de la cualidad de Anticristo para contradecir la autoridad que ejerce o que ejerció, anteriormente, en los dominios de cualquier otro príncipe o Estado.

Es evidente que los Profetas del Antiguo Testamento predijeron, y los judíos esperaron el Mesías, es decir, un Cristo que volvería a establecer, entre ellos, el reino de Dios, que los judíos habían repudiado en la época de Samuel, cuando requirieron un rey, a la manera de otras naciones. Esta expectativa de los judíos les hizo accesibles a la impostura de algunos que tenían la ambición de alcanzar ese regio dominio y el arte de engañar al pueblo aparentando milagros, o por medio de una vida hipócrita, o mediante plausibles oraciones y doctrinas. Por esta razón nuestro Salvador y sus Apóstoles previnieron a los hombres contra los falsos profetas y los Cristos falsos. Son Cristos falsos los que pretendiendo ser *Cristo* no lo son, y se denominan propiamente *Anticristos*, en el mis-

mo sentido que cuando ocurre un cisma en la Iglesia con motivo de la elección de dos Papas, uno llama a otro *Antipapa*, o Papa falso. Así pues, Anticristo, en su significado propio, tiene dos notas esenciales: una que niega que Jesús sea Cristo, y otra que se declara a sí mismo Cristo. La primera nota queda establecida por San Juan en su primera *Epístola*, 4, 3: *Todo espíritu que no confiese que Jesucristo vino en carne, no es de Dios; y éste es el espíritu del Anticristo.* El otro signo queda expresado en las palabras de nuestro Salvador (*Mt.*, 24, 25): *Vendrán muchos en mi nombre diciendo: Yo soy Cristo;* y luego: *Si alguno os dijere he aquí el Cristo, éste es el Cristo, no lo creais.* Por consiguiente, Anticristo debe ser un Cristo falso, es decir, uno que pretende ser Cristo. Y de estos dos signos, *negar que Jesús sea Cristo*, y *afirmar él mismo que es Cristo*, se sigue que debe ser también *un adversario de Jesús, el Cristo verdadero*, lo cual constituye otra significación usual de la palabra Anticristo. Pero de estos diversos Anticristos, existe uno especial, ὁ αντίχριστος, *el Anticristo* o Anticristo definido, como una determinada persona, no un Anticristo indefinidamente. Si consideramos, ahora, que el Papa de Roma ni pretende él mismo ni niega que Jesús sea el Cristo, no comprendo cómo pueda ser llamado Anticristo; con esta palabra no se significa uno que falsamente pretende ser *su* representante o vicario general, sino ser *él* mismo. Existe, también, algún signo de la época de este Anticristo especial, como (*Mt.*, 24, 15) cuando aquel abominable destructor conjurado por *Daniel, esté en el lugar santo, produciéndose una tribulación como nunca ocurrió desde el principio del mundo, y como nunca existirá, puesto que si perdurara (ver. 22) *ninguna carne sería salva; mas por causa de los escogidos aquellos días serán acortados* (es decir, menos). Ahora bien, esta tribulación no ha venido aún, porque vendrá seguida inmediatamente (ver. 29) de un oscurecimiento del sol y de la luna, la caída de las estrellas, la conmoción de los cielos, y la nueva y gloriosa venida de nuestro Salvador sobre las nubes. Y, [304] por consiguiente, el Anticristo no ha venido, y entre tanto, muchos Papas vinieron y se fueron. Es cierto que el Papa, asumiendo la misión de dar leyes a todos los reyes y naciones de los cristianos, usurpó un reino en este mun-

do que Cristo no se reservó para sí: pero no lo hace *como Cristo,* sino *para Cristo,* en lo cual no hay nada de *el Anticristo.*

En el libro cuarto, para probar que el Papa es el juez supremo en todas las cuestiones de la fe y de las costumbres *(lo que equivale a ser monarca absoluto de todos los cristianos del mundo)* aduce tres proposiciones: la primera, que sus juicios son infalibles; la segunda, que puede promulgar leyes verdaderas, y castigar a los que no las observen; la tercera, que nuestro Salvador confirió toda la jurisdicción eclesiástica al Papa de Roma.

Para probar la infalibilidad de sus juicios, alega las Escrituras. En primer término, un pasaje de *Lucas* (22, 31): *Simón, Simón, he aquí que Satán os ha pedido para cribaros como a trigo; mas yo he rogado por ti, que tu fe no falle; y tú una vez convertido, robustece a tus hermanos.* Este pasaje, según la exposición de Belarmino, significa que Cristo dio a Simón Pedro dos privilegios: uno, el de que no fallaría su fe, ni la fe de ninguno de sus sucesores: otro, que ni él ni ninguno de sus sucesores definirían nunca ningún punto concerniente a la fe o a las costumbres erróneamente o de modo contrario a la definición de un Papa anterior; lo cual implica una interpretación extraña y sumamente restringida. Pero quien lea con atención ese capítulo, encontrará que no existe en toda la Escritura otro pasaje más contrario que éste a la autoridad del Papa. Tratando los sacerdotes y escribas de matar a nuestro Salvador durante la Pascua, y estando Judas poseído de la resolución de traicionarlo, y habiendo llegado el día de dar muerte al cordero, nuestro Salvador celebró la fiesta con sus Apóstoles, a los cuales dijo, que hasta que el reino de Dios viniera no lo haría más; a la vez les manifestó que uno de ellos le traicionaría: preguntaron entonces cuál de ellos sería; y a seguida (considerando que la Pascua próxima que su Maestro celebrara sería ya cuando fuese rey) pusiéronse a discutir quién sería, entonces, el hombre más grande. Nuestro Salvador les dijo entonces que los reyes de las naciones ejercían dominio sobre sus súbditos y se les daba un nombre que en hebreo significa generoso; pero yo no puedo serlo para vosotros (dijo); vosotros debeis servir a otros; yo os ordeno

un reino, pero éste es tal como Dios me lo ha ordenado a mí; un reino que yo tengo que comprar con mi sangre, y que no poseeré hasta mi segunda venida; entonces comereis y bebereis en mi mesa, y os sentareis en tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel: y dirigiéndose a San Pedro, dijo: *Simón, Simón,* Satán trata de sugerir una dominación presente, para debilitar tu fe en el futuro; pero yo he rogado por ti para que tu fe no decaiga; por consiguiente, tú (notad esto), una vez convertido y comprendiendo que mi reino es de otro mundo, confirma en la misma creencia a tus hermanos: a lo cual contestó San Pedro (como alguien que ya no espera ninguna autoridad en este mundo): *Señor, yo estoy dispuesto a ir contigo, no sólo* [305] *a la prisión, sino a la muerte.* De este modo resulta manifiesto que San Pedro no sólo no tuvo jurisdicción dada a él sobre este mundo, sino la misión de enseñar a los demás Apóstoles que tampoco ellos tendrían ninguna. Y en cuanto a la infalibilidad de los juicios definitivos de San Pedro en materia de fe, no puede atribuírsele por más tiempo a base de ese texto, si Pedro continuaba creyendo que Cristo vendría otra vez, y poseería el reino, en el día del Juicio; reino que no le fue transferido por este texto a todos sus sucesores, puesto que siguen reclamándolo en el mundo actual.

El segundo pasaje es el de *Mateo,* 16: *Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.* Con ello (como he manifestado ya en este capítulo) no se prueba otra cosa sino que las puertas del infierno no prevalecerán contra la confesión de Pedro, que dio ocasión a dicha frase; concretamente a ésta: que *Jesús es Cristo, el Hijo de Dios.*

El tercer texto es el de *Juan,* 21, vers. 16, 17: *Alimenta mis ovejas;* pasaje que no contiene otra cosa sino una misión de enseñar: y si admitimos que el resto de los Apóstoles está contenido en esta denominación de ovejas, entonces se trata del poder supremo de enseñar; pero fue solamente durante el tiempo en que no existieron soberanos cristianos en posesión de esa soberanía. Ahora bien, ya he probado que los soberanos cristianos son en sus propios dominios los pastores supremos, instituídos para ello en virtud de haber sido bautizados, aunque sin otra imposición de manos. En efecto, siendo tal im-

posición una ceremonia para designar la persona, resulta innecesaria cuando la persona está designada ya para la potestad de enseñar la doctrina que quiera, en virtud de su institución al poder absoluto sobre sus súbditos. Efectivamente, como antes he probado, los soberanos son por su cargo maestros supremos (en general), y como consecuencia se obligan a sí mismos (por su bautismo), a enseñar la doctrina de Cristo: y cuando toleran que otros enseñen a su pueblo, lo hacen con peligro para sus propias almas; en efecto, es a los cabezas de familia a quienes Dios exigirá cuentas de la instrucción de sus hijos y sirvientes. Es de Abraham mismo, y no de un servidor eventual cualquiera, de quien Dios dice (*Gn.*, 18, 19): *Yo sé que mandará a sus hijos, y a su casa después de él, que guarden el camino del Señor, haciendo justicia y juicio.*

El cuarto pasaje es el de *Exodo*, 28, 30: *Tú pondrás el racional del Juicio, el Urim y el Thummin:* éstos términos fueron interpretados por los Setenta como δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν, es decir, *evidencia* y *verdad*. De ello concluye que Dios ha dado evidencia y verdad (lo cual casi equivale a infalibilidad) al Sumo Sacerdote. Pero sea la evidencia y la verdad misma lo que se transfirió, o se tratara de una admonición al Sacerdote para estimularle a que se informe con claridad, y dé un juicio justo, en cuanto se daba al Sumo Sacerdote, se daba al soberano civil; porque tal era, bajo Dios, el Sumo Sacerdote en el Estado de Israel; y ello es un argumento [306] de la evidencia y de la verdad, esto es, de la supremacía eclesiástica de los soberanos civiles sobre sus propios súbditos, contra el pretendido poder del Papa. Todos estos son los textos que aduce para probar la infalibilidad del juicio del Papa, en materia de fe.

En cuanto a la infalibilidad de su juicio respecto a las costumbres, aduce un texto de *Juan*, 16, 13: *Cuando el espíritu de la verdad haya venido él te dirigirá a toda la verdad:* donde (dice) por *toda la verdad* se significa, en definitiva, *toda la verdad necesaria para la salvación.* Pero con esta salvedad no atribuye más infalibilidad al Papa que a cualquier hombre que profese el cristianismo y que no haya de ser condenado: porque si alguien yerra en algún punto en que la falta de error es necesaria para la salvación, es imposible que sea salvado;

en efecto, solamente esto es necesario para la salvación; pero ser salvado sin ello es imposible. Qué puntos sean éstos, yo lo expondré a base de la Escritura, en el capítulo siguiente. En este lugar no diré otra cosa sino que aunque estuviera comprobado que el Papa no puede enseñar, posiblemente, error alguno, esto no le daría título para ninguna jurisdicción en los dominios de otro príncipe, a menos que digamos, también, que un hombre en conciencia está obligado a hacer actuar en todas las ocasiones al mejor obrero, aun cuando haya prometido, formalmente, ese trabajo a otro.

Apoyándose en el texto, arguye después, a base de la razón, del siguiente modo: Si el Papa puede errar en lo necesario, Cristo no ha provisto suficientemente por la salvación de la Iglesia, ya que ordenó a ésta que siguiera las indicaciones del Papa. Pero este argumento no es válido a menos que muestre cuándo y dónde ordenó Cristo tal cosa o tuvo noticia de algún Papa: o demuestre que cualquier cosa que se diera a San Pedro era dada, también, al Papa; y teniendo en cuenta que en la Escritura a nadie se ordena que obedezca a San Pedro, un hombre no puede ser justo y obedecer al Papa cuando los mandatos de éste sean contrarios a los de su soberano legítimo.

Por último no ha sido declarado por la Iglesia ni por el Papa mismo que éste sea soberano civil de todos los cristianos del mundo; y por consiguiente, no todos los cristianos están obligados a reconocer su jurisdicción en materia de costumbre. En efecto, la soberanía civil y la judicatura suprema son la misma cosa: y quienes hacen las leyes civiles no sólo declaran sino que instituyen también la justicia y la injusticia de las acciones, ya que nada existe en los actos de los hombres que los haga rectos o equivocados, sino su conformidad con la ley del soberano. Por consiguiente, cuando el Papa aspira a la supremacía, en las controversias relativas a las acciones humanas, enseña a los hombres a desobedecer al soberano civil, doctrina errónea, y contraria a los diversos preceptos de nuestro Salvador y sus Apóstoles, según el testimonio de la Escritura.

Para probar que el Papa tiene poder de hacer leyes, alega diversos pasajes; en primer lugar, *Deuteronomio*, 17, 12: *El hombre que procediere presuntuosamente, no obedeciendo al sacerdote (que está para ministrar allí delante del Señor tu Dios*

o el juez), el tal hombre [307] *morirá, y tú quitarás el mal de Israel.* Por vía de réplica recordaremos que el Sumo Sacerdote (junto a Dios e inmediatamente bajo él) era el soberano civil, y todos los jueces habían de ser instituídos por él. Por consiguiente, las palabras referidas vienen a significar esto: *Quien pretenda desobedecer al soberano civil, actualmente, o a alguno de sus funcionarios, en la ejecución de sus mandatos, este hombre debe morir,* etc., con lo cual se pronuncia claramente por la soberanía civil contra el poder universal del Papa.

En segundo lugar aduce el pasaje de *Mateo,* 16: *Lo que ligueis,* etc., e interpreta semejante ligazón como atribuída (*Mt.,* 23, 4) a los escribas y fariseos: *Ellos atan cargas pesadas y difíciles de llevar y las ponen sobre los hombros de los hombres;* con esto se significa (dice) la promulgación de leyes, de lo cual concluye que el Papa puede hacerlas. Pero tal afirmación afecta solamente al poder legislativo de los soberanos civiles, puesto que los escribas y fariseos estaban sentados en la silla de Moisés, pero Moisés, junto a Dios y debajo de Él, era soberano del pueblo de Israel. Y por consiguiente, nuestro Salvador les ordenó que hicieran todo lo que ellos dirían, pero no todo lo que ellos hicieran: esto es, que obedecieran sus leyes, pero no siguieran su ejemplo.

El tercer pasaje es *Juan,* 21, 16: *Alimenta mis ovejas,* lo cual no implica una potestad de hacer leyes sino una misión de enseñar. Hacer leyes corresponde al jefe de la familia, el cual, usando su propia discreción, escoge su capellán lo mismo que elige un maestro de escuela para enseñar a sus hijos.

El cuarto pasaje (*Jn.,* 20, 21) va contra él. Las palabras son éstas: *Como mi Padre me envió, así yo os envío.* Pero nuestro Salvador había sido enviado para redimir (por su muerte) a quienes creyeran, y para prepararles, mediante su propia predicación y la de sus Apóstoles, para penetrar en su reino; Él mismo dijo que ese reino no es de este mundo, y nos enseñó a rogar por el ulterior advenimiento del mismo, aunque rehusó (*Hch.,* 1, 6, 7) decir a sus Apóstoles cuándo vendría; en ese reino, cuando venga, los doce Apóstoles estarán sentados en doce tronos (cada uno de ellos, tan alto acaso, como el de San Pedro) para juzgar a las doce tribus de Israel. Considerando entonces que Dios Padre no envió

a nuestro Salvador a hacer leyes en este mundo presente, podemos concluir del texto que nuestro Salvador no envió a San Pedro para que hiciera leyes, aquí, sino para persuadir a los hombres a que, con una fe inconmovible, esperaran su segunda venida; y que entretanto, si eran súbditos, obedecieran a sus príncipes, y si eran príncipes, creyeran ellos mismos, e hiciesen cuanto pudieran para que sus súbditos procedieran de igual modo, lo cual significa una misión episcopal. Por consiguiente, este pasaje aboga por la conjunción de la supremacía eclesiástica y la soberanía civil, contrariamente al propósito del cardenal Belarmino al alegarlo.

El quinto pasaje es *Hechos*, 15, 28: *Ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias; que os abstengais de cosas sacrificadas a ídolos, y de sangre, y de cosas extranguladas, y de la fornicación.* En este caso cita la frase *imposición de cargas* como expresiva del poder [308] legislativo. Pero, leyendo este texto ¿quién podría decir que esta manera de expresarse los Apóstoles no puede ser usada tan propiamente para dar consejo como para hacer leyes? El estilo de la ley es *Nosotros mandamos:* pero *Nos parece bien* es el estilo ordinario de quienes dan un consejo; y en realidad los Apóstoles imponen una carga que da consejo, aunque sea condicionalmente, es decir, si quienes reciben tal consejo desean alcanzar sus fines. En cuanto a la carga de abstenerse de seres estrangulados y de la sangre, no es absoluta, sino en el caso de que no quieran errar. He mostrado antes (cap. xxv) que la ley se distingue del consejo en que la razón de una ley está tomada del designio y beneficio de quien la prescribe, mientras que la razón de un consejo depende del designio y beneficio de aquel a quien el consejo se otorga. En el caso que nos ocupa, el propósito de los Apóstoles era, tan sólo, el beneficio de los gentiles convertidos, concretamente su salvación, no su propio beneficio; porque realizado su propósito ellos tendrían su recompensa, fueran o no obedecidos. Y por consiguiente, los actos de esta asamblea no fueron leyes, sino consejos.

El sexto pasaje es el de *Romanos*, 13: *Sométase toda alma a las potestades superiores, porque no hay potestad sino de Dios;* preténdese con ello que no solamente se alude a los príncipes

seculares, sino a los eclesiásticos. A esto respondo: primero, que no hay príncipes eclesiásticos, sino aquellos que son también soberanos civiles, y que su excelencia no rebasa el ámbito de su soberanía civil, sin cuyos lazos, aunque ellos pueden ser recibidos como doctores, no pueden ser reconocidos como príncipes. En efecto, si el Apóstol se hubiera propuesto que nosotros estuviéramos sujetos a nuestros propios príncipes y, además, al Papa, nos hubiera enseñado una doctrina que Cristo mismo nos ha presentado como imposible, a saber: *servir a dos señores.* Y aunque el Apóstol dice en otro lugar: *Yo escribí estas cosas estando ausente, pero estando presente usaría la agudeza, de acuerdo con la potestad que Dios me ha dado,* no es que Él aspire a una potestad de dar muerte, encarcelar, desterrar, castigar o imponer una multa, cosas que son castigo, sino solamente a excomulgar, lo cual (sin el poder civil) no significa otra cosa sino abandonar la compañía del excomulgado, y no tener con él más contacto que con un pagano o un publicano, pena que en muchas ocasiones puede ser mayor para el excomulgante que para el excomulgado.

El séptimo pasaje es 1 *Corintios,* 4, 21: *¿Iré a vosotros con una vara, o con amor y espíritu de mansedumbre?* En este caso, a su vez, lo que se significa con la vara no es la potestad del magistrado para castigar a los ofensores, sino solamente la potestad de excomunión, que no es, por su propia naturaleza, un castigo, sino sólo una denuncia de castigo, que Cristo infligirá, cuando esté en posesión de su reino, el día del juicio. Y entonces no será propiamente un castigo, impuesto sobre un súbdito que ha quebrantado la ley, sino una venganza sobre un enemigo rebelde, que niega el derecho de nuestro Salvador al reino. Por consiguiente, esto no prueba la potestad legislativa de ningún obispo que no tenga, además, el poder civil. [309]

El octavo es de 1 *Timoteo,* 3, 2: *Un obispo sólo debe ser marido de una mujer, vigilante, sobrio,* etc.; lo que según el Cardenal era una ley. Yo pienso que nadie podía hacer una ley en la Iglesia, sino el monarca de la Iglesia, San Pedro. Pero supongamos que este precepto ha sido formulado por la autoridad de San Pedro. Aun así, no veo razón para llamarle una ley, sino, más bien, una opinión, teniendo en cuenta

que Timoteo no era súbdito, sino discípulo de San Pablo, ni la grey que estaba a cargo de Timoteo, sus súbditos en el reino, eran otra cosa sino sus escolares en la escuela de Cristo. Si todos los preceptos que él dio a Timoteo son leyes ¿por qué no es ésta, también, una ley: *No bebas mucha agua, usa un poco de vino para el bien de tu salud?* Y ¿por qué no son también otras tantas leyes los preceptos de los buenos médicos? Pero no es el modo imperativo de hablar, sino la sujeción absoluta a una persona lo que hace, de estos preceptos, leyes.

Del mismo modo, el noveno pasaje, 1 *Timoteo,* 5, 19: *Contra un anciano no recibas acusación, sino ante dos o tres testigos,* es un precepto sabio, pero no una ley.

El décimo pasaje es el de *Lucas,* 10, 16: *El que a vosotros oye, a mí me oye; y el que a vosotros desecha me desecha a mí.* No hay duda de que quien desecha el consejo de aquellos que han sido enviados por Cristo, desprecia el consejo de Cristo mismo. Pero ¿quiénes son, ahora, los que han sido enviados por Cristo, sino los que están ordenados como pastores por la autoridad legítima? Y ¿quiénes están legítimamente ordenados, que no lo estén por el pastor soberano? Y ¿quién está ordenado por el pastor soberano en un Estado cristiano, que no esté ordenado, allí por la autoridad de un soberano? Por consiguiente, de este pasaje se desprende que quien atiende a su soberano, siendo cristiano, atiende a Cristo, y quien desecha la doctrina que autoriza un rey, siendo cristiano, desecha las doctrinas de Cristo (cosa que no es lo que Belarmino trataba de probar aquí, sino lo contrario). Pero de todo esto, nada constituye una ley. Más aún, un rey cristiano, como pastor y maestro de sus súbditos, no convierte por esto sus doctrinas en leyes. Él no puede obligar a los hombres a creer, aunque como soberano civil puede hacer leyes que estén de acuerdo con su doctrina, para obligar a los hombres a ciertos actos; a veces a algunos que de otro modo no harían, y que no deben ser ordenados; sin embargo, cuando lo son, se convierten en leyes. Los actos externos hechos por razón de obediencia, sin un íntimo convencimiento, son acciones del soberano, y no del súbdito que en este caso no es sino

un instrumento, sin ningún estímulo propio, porque Dios ha ordenado obedecerlos.

El undécimo es cualquier pasaje en que el Apóstol, por vía de consejo, emplea ciertas palabras con las que los hombres significan mando, o denomina obediencia al hecho de seguir sus consejos. Por esa razón son aducidos de 1 *Corintios*, 11, 2: *Os encargo que mantengais mis preceptos como yo os los he entregado:* esto está muy lejos de significar que fueran leyes o [310] cosa semejante, sino buenos consejos. Y el de 1 *Tesalonicenses*, 4, 2: *Sabeis vosotros qué órdenes os dimos;* en este pasaje la palabra griega es παραγγελίας, equivalente a ἐδώκαμεν, *que nosotros os hemos entregado*, como en el pasaje últimamente aludido, lo cual no prueba que las tradiciones de los Apóstoles sean otra cosa que consejos; y en el versículo 8 se dice *que el que los desecha, no desecha a nadie sino a Dios.* En efecto, nuestro Salvador mismo no vino para juzgar, esto es, para ser rey en este mundo, sino para sacrificarse por los pecadores y dejar doctores en su Iglesia; para guiar, no para empujar los hombres a Cristo; nunca aceptó el Señor actos forzados (que es todo lo que la ley produce), sino el íntimo convencimiento del corazón, que no es la obra de las leyes, sino del consejo y de la doctrina.

Y el de *Tesalonicenses*, 3, 14: *Si algún hombre no obedece vuestra palabra por esta epístola, anotadlo, y no tengais compañía con él, para que se avergüence:* en este caso, del verbo *obedecer* quiere inferir que esta Epístola fue una ley para los tesalónicos. Las epístolas de los emperadores eran, efectivamente, leyes. Por consiguiente, si la Epístola de San Pablo fuese también una ley ellos tendrían que obedecer a dos dueños. Pero la palabra *obedecer*, como es en el griego, ὑπακούει, significa *atender* o poner en práctica, no sólo lo que es ordenado por quien tiene derecho a castigar, sino también lo que nos comunica por vía de consejo para nuestro bien. Por consiguiente, San Pablo no exige que se dé muerte al que desobedece, ni se le apalee, o aprisione, ni se le castigue arbitrariamente, todo lo cual pueden hacerlo los legisladores; sino evitar su compañía, para que queden avergonzados. Con ello es evidente que no era el imperio de un Apóstol, sino su reputación entre los fieles lo que los cristianos atendían.

El último pasaje es el de *Hebreos*, 13, 17: *Obedeced a vuestros jefes, y someteos vosotros a ellos, porque ellos velan por vuestras almas, ya que tienen que dar cuenta de ellas.* También en este caso por obediencia se entiende seguir su consejo. En efecto, la razón de nuestra obediencia no se desprende de la voluntad y orden de nuestros pastores, sino de nuestro propio beneficio, ya que ellos velan por la salvación de nuestras almas, y no por la exaltación de su propio poder y autoridad. Si aquí quisiera significarse que todo cuanto ellos enseñan son leyes, entonces no solamente el Papa sino cada pastor en su parroquia tendría poder legislativo. Ahora bien, quienes están obligados a obedecer a sus pastores no tienen potestad para examinar sus mandatos. ¿Qué podríamos decir a San Juan cuando nos exige (1 *Jn.*, cap. 4, ver. 1): *No creer en cada espíritu, pero probar los espíritus para saber si son de Dios, porque muchos falsos profetas se han lanzado al mundo?* Por ello es manifiesto que podemos discutir la doctrina de nuestros pastores: pero nadie puede discutir una ley. Está comprobado en todos sus aspectos que los mandatos de los soberanos civiles son leyes: si cada uno pudiera hacer una ley al margen de ello, todo el Estado, y, por consiguiente, toda paz y justicia cesarían, lo cual es contrario a todas las leyes divinas y humanas. Por tanto, nada puede ser inferido de este y otros pasajes de la Escritura, para probar que los decretos del Papa, cuando no tienen soberanía civil, son leyes. [311]

El último punto que quería probar es éste: *Que Cristo, nuestro Salvador, no ha conferido la jurisdicción eclesiástica de modo inmediato, a ninguno sino al Papa.* Con esto no trata de la cuestión de la supremacía entre el Papa y los reyes cristianos, sino entre el Papa y otros obispos. En primer término, dice, es cosa admitida que la jurisdicción de los obispos es en general y en definitiva, *de jure divino*, esto es, de derecho de Dios, en prueba de lo cual aduce a San Pablo, *Efesios*, 4, 11, cuando manifiesta que Cristo, después de su ascensión al cielo, *otorgó gracias a los hombres, a algunos Apóstoles, a algunos Profetas, a algunos Evangelistas, a algunos pastores, y a algunos maestros,* de donde infiere que tenían, efectivamente, su jurisdicción de derecho divino; pero no reconoce que la tuvieran inmediatamente de Dios, sino del Papa. Ahora

bien, si se dice que un hombre tiene su jurisdicción de *jure divino*, y, sin embargo, no de modo inmediato ¿qué jurisdicción legal, aunque civil, existe en un Estado cristiano, que no sea también de derecho divino? En efecto, los reyes cristianos tienen su poder civil inmediatamente de Dios, y bajo él los magistrados ejercen sus diversos cargos en virtud de su comisión; así, lo que hacen no es menos *de jure divino mediato* que lo que hacen los obispos en virtud de su ordenación por el Papa. Todo poder legítimo es de Dios, inmediatamente en el gobernante supremo, mediatamente en aquellos que, bajo él, tienen autoridad: así que o bien debe reconocer que cualquier alto funcionario en el Estado detenta su cargo por derecho divino, o no debe soportar que ningún obispo lo tenga, al lado del Papa mismo.

Pero toda esta disputa de si Cristo dejó la jurisdicción al Papa solamente o también a otros obispos, cuando se considera a base de aquellos pasajes en que el Papa tiene la soberanía civil, es una discusión de *lana caprina;* puesto que, entonces, ninguno de ellos, cuando no son soberanos, tiene ninguna jurisdicción en absoluto. En efecto, jurisdicción es la potestad de oír y fallar las causas entre hombre y hombre, y a nadie puede corresponder sino a quien tiene potestad para prescribir las reglas de lo justo y de lo que no lo es; es decir, de hacer leyes, y compeler con la espada de la justicia a los hombres a que obedezcan sus decisiones, pronunciadas o bien por sí mismo o por los jueces a él sujetos: cosa que nadie puede hacer sino el soberano civil.

Por consiguiente, cuando, basándose en el 6 de *Lucas*, alegaba que nuestro Salvador convocó a sus discípulos reunidos, y escogió doce, de entre ellos, a los que denominó Apóstoles, probó que Él los había elegido (a todos, excepto a Matías, Pablo y Bernabé) y les dio la potestad y el encargo de predicar, pero no de juzgar las causas entre hombre y hombre, ya que este es un poder que rehusó tomar para sí mismo, incluso, cuando dijo: *¿Quién me hizo un juez o un divisor, entre vosotros?* y en otro pasaje: *Mi reino no es de este mundo*. Ahora bien, quien no tiene la potestad de oír y fallar las causas entre hombre y hombre, no puede decirse que tenga jurisdicción, en absoluto. Y, sin embargo, esto no

impide que nuestro Salvador otorgara a los Apóstoles la potestad de predicar y bautizar en todas las partes del mundo, con tal de que no les estuviera prohibido por sus soberanos respectivos: porque lo mismo Cristo que sus Após- [312] toles han ordenado expresamente, en numerosos pasajes, obedecer en todo a nuestros propios soberanos.

Los argumentos por medio de los cuales el Cardenal quiere probar que los obispos reciben su jurisdicción del Papa (teniendo en cuenta que el Papa no tiene por sí mismo jurisdicción en los dominios de otros príncipes) son, todos, en vano. Como esos argumentos prueban, por el contrario, que todos los obispos reciben jurisdicción, cuando la tienen, de sus soberanos civiles, no quiero pasar sin hacer una referencia a ellos.

El primero es de *Números*, 11, cuando no sintiéndose capaz Moisés de soportar por sí solo la carga entera de administrar los negocios del pueblo de Israel, Dios le ordenó que escogiera setenta ancianos, y tomó parte del espíritu de Moisés para imbuírselo a ellos: este pasaje no ha de entenderse en el sentido de que Dios debilitara el espíritu de Moisés, puesto que esto no le hubiera satisfecho, en absoluto, sino en el de que todos tenían de él su autoridad, con lo cual interpreta el Cardenal de modo verídico e ingenioso este pasaje. Pero si consideramos que Moisés asumía íntegramente la soberanía en el Estado de los judíos, es manifiesto que con ello se significa que los Setenta recibieron su autoridad del soberano civil: y, por consiguiente, prueba este pasaje que los obispos, en todo Estado cristiano, derivan su autoridad del soberano civil; y del Papa, solamente en sus territorios, y no en los territorios de ningún otro Estado.

El segundo argumento es inherente a la naturaleza de la monarquía, en la que toda autoridad reside en un solo hombre, y en otros por derivación de él: ahora bien, el gobierno de la Iglesia, dice el Cardenal, es monárquico. Eso mismo ocurre también con los monarcas cristianos, porque son realmente monarcas de su propio pueblo, es decir, de su propia Iglesia (Iglesia y pueblo cristiano son términos equivalentes); en cambio, el poder del Papa, aunque sea San Pedro, ni es monárquico ni tiene nada de *árquico*, ni de *crático*, sino, sólo

de *didáctico*, ya que Dios no acepta una obediencia forzada, sino voluntaria.

El tercero es que el *báculo* o *soporte* de San Pedro se denomina por San Cipriano la *cabeza*, el *manantial*, la *vara*, el *sol*, de donde deriva la autoridad de los obispos. Ahora bien, por la ley de naturaleza (que es un principio más adecuado de lo justo y de lo injusto que la palabra de ningún doctor, ya que ésta no es, en definitiva, más que la de un hombre) el soberano civil en cada estado es la *cabeza*, el *manantial*, la *vara* y el *sol*, de la cual deriva toda jurisdicción. Por consiguiente, la jurisdicción de los obispos deriva del soberano civil.

La cuarta está tomada de la desigualdad de sus jurisdicciones; porque si Dios (dice) se la hubiera conferido inmediatamente, hubiese conferido a la vez igualdad de jurisdicción y de orden; pero vemos que unos son solamente obispos de una ciudad, otros de cien ciudades, y algunos de provincias enteras; estas diferencias no estuvieron determinadas por el mandato de Dios; por consiguiente, su jurisdicción no deriva de Dios sino del hombre; unos tienen una jurisdicción más grande, otros más reducida, según place al príncipe de la Iglesia. Con este argumento, si antes hubiera probado que el Papa ejercía jurisdicción universal sobre todos los cristianos, hubiera [313] servido a su propósito. Pero considerando que esto no ha sido probado y que es notoriamente conocido que la jurisdicción del Papa le fue conferida por quienes la tenían, es decir, por los emperadores de Roma (puesto que el patriarca de Constantinopla, por el mismo título, concretamente, el de ser obispo de la capital del Imperio y Sede del emperador, reclamaba ser igual a él), se sigue que todos los demás obispos tienen su jurisdicción de los soberanos del lugar donde ellos la ejercitan. Y si por esta causa no tiene su autoridad *de jure divino*, tampoco el Papa posee su autoridad *de jure divino*, excepto, solamente, allí donde es, también, soberano civil.

Su quinto argumento es que *si los obispos tienen su jurisdicción inmediatamente de Dios, el Papa no puede arrebatársela, ya que nada puede hacer que sea contrario a la ordenación divina*. Esta inferencia es correeta y bien probada. Pero, dice el Cardenal, el Papa puede hacer esto y lo ha hecho. Esto es cosa admitida si lo hace en sus propios dominios, o

en los dominios de cualquier otro que le ha conferido este poder; pero no universalmente, como atribución del pontificado. En efecto, dicha potestad corresponde a cada príncipe cristiano, dentro de los límites de su propio imperio, y es inseparable de la soberanía. Antes de que el pueblo de Israel (por mandamiento de Dios a Samuel) hubiera establecido sobre sí mismo un rey, a la manera de otras naciones, el Sumo Sacerdote detentaba la gobernación civil, y ninguno sino él podía instituir o deponer un sacerdote inferior. Pero esa potestad existió posteriormente en el rey, como puede probarse por este mismo argumento de Belarmino. En efecto, si el sacerdote (ya fuera el Sumo Sacerdote o cualquier otro) tuviera su jurisdicción inmediatamente de Dios, el rey no podría despojarle de ella, porque nada puede hacer contrariamente a la ordenación de Dios. Pero lo cierto es que el rey Salomón (1 *R.*, 2, 26) privó de su cargo a Abiatar, el Sumo Sacerdote, y colocó a Zadoc (ver. 35) en su lugar. Por consiguiente, los reyes pueden, de modo análogo, ordenar y deponer obispos, según consideren oportuno para el buen gobierno de sus súbditos.

Su sexto argumento es que si los obispos poseen su jurisdicción *de jure divino* (es decir, *inmediatamente de Dios*), los que esto sostienen deben aducir alguna palabra de Dios para probarlo; pero no pueden aportar ninguna. El argumento es bueno, y por consiguiente nada tengo que decir contra él. Pero es un argumento no menos apto para probar que el Papa mismo no tiene jurisdicción en el dominio de ningún otro príncipe.

Por último, aduce como argumento el testimonio de dos Papas, *Inocencio* y *León;* y no dudo que él hubiera podido alegar, con la misma razón, los testimonios de casi todos los Papas, desde San Pedro. En efecto, considerando que el afán de poder está naturalmente prendido en el género humano, cualquiera que fuese instituído Papa sentiría el deseo de sustentar la misma opinión. No obstante, no pueden hacer otra cosa sino lo que hicieron *Inocencio* y *León;* es decir, dar testimonio de sí mismos; testimonio que, como sabemos, no es nunca suficiente. [314]

En el quinto libro formula cuatro conclusiones. Es la primera: *Que el Papa no es señor de todo el mundo.* La se-

gunda: *Que el Papa no es Señor de todo el mundo cristiano.* La tercera: *Que el Papa* (fuera de su propio territorio) *no tiene directamente ninguna jurisdicción temporal.* Estas tres conclusiones son fácilmente admisibles. La cuarta es: *Que el Papa tiene* (en los dominios de otros príncipes) *el poder temporal supremo, indirectamente.* Esta última conclusión es inadmisible, a menos que con la palabra *indirectamente* se comprenda lo que ha adquirido por medios indirectos, pues entonces también dicha conclusión es admisible. Ahora bien, yo entiendo que cuando el Cardenal dice: lo tiene *indirectamente,* quiere decir que semejante jurisdicción temporal le corresponde de derecho, pero que este derecho no se sino una consecuencia de su autoridad pastoral, autoridad que no puede ejercer a menos que tenga, además, la otra. Por tanto, a la potestad pastoral (la que él denomina espiritual) va necesariamente aneja la potestad civil suprema; y que, por consiguiente, tiene derecho a cambiar los reinos, dándolos a uno y tomándolos de otro, cuando considere que ello conduce a la salvación de las almas.

Antes de examinar los argumentos por los cuales el Cardenal pretende probar esta doctrina, no será ocioso exponer abiertamente las consecuencias de la misma: que los príncipes y Estados que tienen la soberanía civil en sus diversos territorios piensen por sí mismos si admitir todo ello será conveniente para ellos y oportuno para el bien de sus súbditos, de todo lo cual han de dar cuenta en el día del Juicio.

Cuando se dice que el Papa no posee *directamente* (en los territorios de otros Estados) el poder supremo civil, hemos de comprender que no aspira a él, como hacen otros soberanos civiles, a base de la sumisión originaria de quienes han de ser gobernados. Es, en efecto, evidente, y ha quedado suficientemente demostrado, ya, en este tratado, que el derecho de todos los soberanos deriva originariamente del consentimiento de cada uno de los que han de ser gobernados, ya sea que quienes lo escojan, lo hagan para lograr su defensa común contra un enemigo, como cuando convienen entre sí elegir un hombre o una asamblea de hombres para protegerlos, o ya lo hagan para salvar sus vidas, mediante la sumisión a un enemigo conquistador. Por consiguiente, cuando el Papa reclama el

poder civil supremo sobre otros Estados, *directamente*, no niega otra cosa sino que tal derecho viene a él por dicho conducto. Sin embargo, no cesa de reclamar por otro camino: y es (sin el consentimiento de los que han de ser gobernados) en virtud de un derecho otorgado a él por Dios (lo que el cardenal llama *indirectamente*) en su exaltación al pontificado. Pero cualquiera que sea el conducto por el cual lo pretenda, el poder es el mismo, y el Papa puede (si se admite que tal es su derecho) deponer príncipes y Estados tan frecuentemente como sea preciso para la salvación de las almas; es decir, tan frecuentemente como desee, puesto que reclama, también, el poder exclusivo de juzgar, ya sea para la salvación de las almas humanas o no. Y esta doctrina no es solamente la de Belarmino en la obra citada, y la que otros muchos doctores enseñan en sus sermones y libros, sino, también, la que han decretado varios Concilios, y [315] la que los Papas han puesto en práctica, de acuerdo con ello, cuando la ocasión lo ha requerido. En efecto, el cuarto Concilio Laterano celebrado bajo el Papa Inocencio III (en el Cap. 3 *De Hæreticis*) contiene este canon. *Cuando un rey, a pesar de la admonición del Papa, no purgue su reino de herejes, y habiendo sido excomulgado por ello no dé satisfacción dentro de un año, sus súbditos deben ser exonerados de su obediencia.* La práctica de este precepto ha sido advertida en diversas ocasiones; por ejemplo, en la deposición de *Chilperico*, rey de Francia; en la translación del Imperio Romano a *Carlomagno*, en la opresión del rey *Juan* de Inglaterra; en la transferencia del reino de *Navarra;* y, durante los últimos años, en la liga contra *Enrique III* de Francia, y en otros muchos casos. Pienso que pocos príncipes habrá que no consideren esto como injusto e inconveniente, pero yo creo que todos resolverán ser reyes o súbditos. Los hombres no pueden servir a dos señores: deben, por consiguiente, adoptar una decisión, bien sea tomando en sus manos las riendas del gobierno, plenamente, o entregándolas por completo en las manos del Papa, para que quienes desean ser obedientes puedan ser protegidos en su obediencia. Ahora bien, esta distinción entre poder temporal y espiritual es puramente verbal. El poder queda realmente dividido, y muy peligrosamente a todos los efectos, cuando se comparte

con otro poder, lo mismo si es indirectamente que directamente. Pero volvamos ahora a los argumentos del Cardenal.

El primero es que *el poder civil está sujeto al espiritual: por consiguiente, quien tiene el poder espiritual supremo tiene derecho a ordenar a los príncipes temporales, y a disponer de sus temporalidades con vistas a lo espiritual.* En cuanto a la distinción entre lo temporal y lo espiritual, consideremos en qué sentido puede decirse, de modo inteligible, que el poder temporal o civil está sujeto al espiritual. Dos conductos existen para que estas palabras puedan tener un sentido. En efecto, cuando decimos que un poder está sujeto a otro poder, significamos que quien tiene uno está sujeto a quien tiene otro, o que un poder es al otro como los medios al fin. En realidad, no podemos comprender que un poder tenga poder sobre otro poder, o que un poder pueda tener derecho o ejercer mando sobre otro. En efecto, la sujeción, el mando, el derecho y el poder son accidentes no de los poderes, sino de las personas. Un poder puede estar subordinado a otro, como lo está el arte del guarnicionero al arte del jinete. Aunque admitamos, pues, que la gobernación civil ha sido instituída como un medio para procurarnos una felicidad espiritual, de ello no puede deducirse que si un rey tiene el poder civil y el Papa el espiritual, el rey esté por ello obligado a obedecer al Papa más que cualquier guarnicionero está obligado a obedecer a un jinete cualquiera. Por consiguiente, así como de la subordinación de un arte no puede inferirse la sujeción del profesor, así de la subordinación de un gobierno no puede inferirse la sujeción del gobernante. Por tanto, cuando el Cardenal dice que el poder civil está sujeto al espiritual, lo que significa con ello es que el soberano civil está sometido al soberano espiritual. El argumento se desarrolla de la siguiente manera: *El soberano civil está sujeto al espiritual; por consiguiente el príncipe espiritual puede formular sus mandatos al príncipe temporal.* La conclusión es la misma, [316] si el antecedente estuviera probado. Pero para probarlo alega primero esta razón: *Reyes y papas, clero y seglares constituyen un solo Estado; es decir, una sola iglesia. En todos los cuerpos, los miembros dependen uno de otro; pero las cosas es-*

pirituales no dependen de las cosas temporales: por consiguiente lo temporal depende de lo espiritual, y, por tanto, está sujeto a él. En esta argumentación existen dos grandes errores: uno es que todos los reyes cristianos, Papas, clero y otros cristianos, sólo constituyen un Estado: y decimos que tal afirmación es errónea porque es evidente que Francia es un Estado, España otro, y Venecia un tercero, etc.; y que estos Estados constan de cristianos, y existen, por tanto, también, diversas entidades de cristianos, es decir, distintas Iglesias. Y sus diferentes soberanos los representan, y son capaces de ordenar y obedecer, de hacer y padecer como un hombre natural, cosa que no será ninguna Iglesia general o universal mientras no tenga un representante; pero no lo tiene sobre la tierra, pues si lo tuviera, no hay duda de que toda la cristiandad sería un Estado cuyo soberano sería el representante, lo mismo en materia espiritual que en materia temporal. Y el Papa, para instituirse a sí mismo como tal representante, necesita tres atribuciones que nuestro Salvador no le confirió: mandar, juzgar y castigar, aparte de separarse (mediante la excomunión) de quienes no quieren aprender de él. En efecto, aunque los Papas fueran el único vicario de Cristo, no pueden ejercer su gobierno hasta la segunda venida de nuestro Salvador: y entonces tampoco será el Papa, sino San Pedro mismo, con los otros Apóstoles, quienes serán jueces del mundo.

El otro error en este primer argumento es el de afirmar que los miembros de cada Estado, como los de un cuerpo natural, dependen uno de otro: es cierto que guardan mutua coherencia, pero solamente dependen del soberano que es el espíritu del Estado; cuando este espíritu falla, el Estado se desintegra en una guerra civil, y ningún hombre guarda cohesión con otro, por falta de dependencia común respecto a un soberano conocido, justamente como los miembros del cuerpo natural se disuelven en la tierra, a falta de un espíritu que los mantenga unidos. Por consiguiente, nada hay en esta semejanza de donde pueda inferirse una dependencia de los seglares con respecto al clero, o de los funcionarios temporales hacia los espirituales, sino de ambos respecto al soberano civil, el cual debe, efectivamente, orientar sus mandatos civiles hacia la salvación de las almas, y que por sí mismo a nadie se halla sujeto sino

a Dios mismo. Y así podreis apreciar la enorme falacia del primer argumento, con el cual se trata de engañar a quienes no distinguen entre la subordinación de las acciones en el camino que conduce al fin, y la sujeción de una persona a otra en la administración de los medios. En efecto, para cada fin, los medios están determinados por la naturaleza, o por Dios mismo, de modo sobrenatural: ahora bien, la potestad de hacer que los hombres usen los medios está encomendada, en cada nación, al soberano civil (por la ley de naturaleza), que prohibe a los hombres violar la fe que les ha sido dada. [317]

Su segundo argumento es éste: *Todo Estado (en cuanto se supone ser perfecto y suficiente en sí mismo) puede ordenar a cualquier otro Estado, no sujeto a él, y forzarle a cambiar la administración del gobierno; e incluso a deponer el príncipe y colocar otro en lugar suyo, si no puede defenderse de otro modo contra las injurias que le hacen: con más razón puede un Estado espiritual ordenar a uno temporal que cambie la administración de su gobierno, y puede deponer unos príncipes e instituir otros, cuando de otro modo no logra defender el bien espiritual.*

Que un Estado, para defenderse a sí mismo contra las injurias, puede legítimamente hacer todo cuanto el Cardenal afirma en ese pasaje, es muy cierto, y ha quedado suficientemente demostrado por lo manifestado hasta ahora. Y si fuera cierto, también, que existe en este mundo un Estado espiritual distinto de un Estado civil, entonces el príncipe, a causa de una injusticia que se le haya hecho, o por falta de precaución de que esa injusticia no le sea hecha en el tiempo venidero, se prepara y asegura a sí mismo por la guerra, lo cual equivale, en suma, a deponer, matar, sojuzgar, o llevar a cabo cualquier otro acto de hostilidad. Pero no menos legítimo sería para un soberano civil, por razón de las mismas injusticias realizadas o temidas, promover guerra al soberano espiritual, cosa que excedería, según creo, a lo que el cardenal Belarmino pretendió inferir de sus propias proposiciones.

Ahora bien, Estado espiritual no existe ninguno en este mundo, ya que es lo mismo que reino de Cristo; reino que, como Cristo mismo dijo, no es de este mundo, sino que se realizará en el mundo venidero, en la resurrección, cuando los

que han vivido justamente, y creído que él era el Cristo, susciten cuerpos *espirituales* (donde murieron cuerpos *naturales*); es, entonces, cuando nuestro Salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando un Estado espiritual. Entre tanto, considerando que no hay hombres sobre la tierra cuyos cuerpos sean espirituales, no puede existir Estado espiritual entre los hombres que ahora existen carnalmente, a menos que llamemos a los predicadores que tienen por cometido enseñar y preparar a los hombres para su recepción en el reino de Cristo, en la resurrección como Estado; cosa que no existe, según he probado ya.

El tercer argumento es éste: *No es legítimo para los cristianos tolerar un rey infiel o hereje, en caso de que se proponga atraerlos a su herejía o incredulidad. Pero juzgar si un rey induce o no sus súbditos a la herejía, corresponde al Papa. Por consiguiente, el Papa tiene derecho a determinar si el príncipe ha de ser depuesto o no.*

A esto contesto que ambas aserciones son falsas. En efecto, cuando los cristianos (o los hombres de una religión cualquiera) no toleran a su rey, cualquier ley que haga, aunque sea respecto de la religión, violará su fe, contrariamente a la ley divina, *natural* y *positiva*. Tampoco existe ningún juez de la herejía entre los súbditos, sino su propio soberano civil, puesto que *herejía no es otra cosa que una opinión privada, obstinadamente mantenida, y contraria* [318] *a la opinión que la persona pública* (es decir, el representante del Estado) *ordenó que fuese enseñada.* Por ello es manifiesto que una opinión que se instituye para ser enseñada no puede ser herejía, ni herejes los príncipes soberanos que la autorizan. Porque herejes no son sino los particulares que obstinadamente defienden alguna doctrina prohibida por sus legítimos soberanos.

Ahora bien, para probar que los cristianos no deben tolerar a los reyes infieles o a los herejes, alega un pasaje en *Deuteronomio*, 17, donde Dios prohibió a los judíos, cuando se proponían instituir un rey sobre sí mismos, que eligiesen un extranjero. Y de ello infiere el Cardenal que es ilegítimo para un cristiano escoger un rey que no sea cristiano. Ciertamente quien sea un cristiano, esto es, quien se haya obligado por sí mismo a recibir a nuestro Salvador cuando vuelva, como rey suyo, ofen-

derá excesivamente a Dios eligiendo como rey, en este mundo, a quien le consta que se propondrá, por terror o por persuasión, inducirle a violar su fe. Ahora bien constituye el mismo peligro, dice el Cardenal, escoger uno que no es un cristiano como rey, y no deponerlo cuando está elegido. A esto replico que la cuestión no es la del peligro de no deponer, sino de la injusticia de deponerlo. Escogerle, puede ser en algunos casos injusto, pero deponerle una vez escogido, no es justo en ningún caso. En efecto, este acto implica siempre violación de fe, y, por consiguiente, va contra la ley de naturaleza, que es la ley eterna de Dios. Tampoco leemos que semejante doctrina fuera considerada como cristiana en tiempo de los Apóstoles, ni en la época de los emperadores romanos, hasta que los Papas ejercieron la soberanía civil en Roma. A esto ha replicado el Cardenal que los cristianos antiguos no depusieron a *Nerón,* ni a *Diocleciano,* ni a *Juliano,* ni a *Valente* el Arriano, por la exclusiva razón de que carecían de fuerzas temporales. Acaso sea así. Pero nuestro Salvador que, de llamarlas, hubiera tenido la asistencia de doce legiones de ángeles inmortales e invulnerables ¿necesitaba fuerzas para deponer a César, o, en último término, a Pilatos, cuando injustamente, sin encontrar falta en él, le entregó a los judíos para ser sacrificado? O si los Apóstoles necesitaban poder temporal para deponer a Nerón ¿hubiera sido necesario que los Apóstoles en sus Epístolas a los cristianos neófitos, les enseñaran (como lo hicieron) a obedecer los poderes constituídos sobre ellos (de los cuales Nerón era un ejemplo en aquel tiempo), y que debían obedecerles no por temor a incurrir en su ira, sino por mandato de conciencia? ¿Podremos decir que por falta de fuerza ellos no solamente obedecieron sino también enseñaron cosas en las cuales no creían? No es, pues, por falta de fuerza, sino por motivos de conciencia que los cristianos toleraron a sus príncipes paganos, o (ya que no puedo llamar hereje a ninguno cuya doctrina es la pública doctrina) o a aquellos otros príncipes que autorizan la enseñanza de un error. Y aunque por lo que respecta al poder temporal del Papa alega más adelante que San Pablo (1 *Co.*, 6) designó como jueces, bajo los príncipes paganos de aquel tiempo, a algunos que no fueron ordenados por estos príncipes, esto no es cierto; porque lo que

San Pablo recomendó fue que tomaran algunos de sus hermanos como árbitros [319] para ventilar sus diferencias, en vez de recurrir a la ley uno contra otro, ante los jueces paganos; lo cual implica un precepto sano y lleno de caridad, susceptible de ser practicado, también, en los mejores Estados cristianos. Y en cuanto al peligro que pueda resultar para la religión, por los súbditos que toleran un príncipe pagano o descarriado, es un punto del cual un súbdito no es juez competente; o si lo es, los súbditos temporales de los Papas pueden juzgar, también, la doctrina pontificia. En efecto, todo príncipe cristiano, como he probado anteriormente, no es menos pastor supremo de sus propios súbditos que lo es el Papa.

El cuarto argumento está tomado del bautismo de los reyes; según él pueden ser hechos cristianos quienes someten sus cetros a Cristo, y prometen sustentar y defender la fe cristiana. Esto es verdad, porque los reyes cristianos no son sino súbditos de Cristo; pero con todo ello pueden convertirse en colegas de los Papas, porque son pastores supremos de sus propios súbditos, y el Papa no es otra cosa sino rey y pastor, precisamente en Roma misma.

El quinto argumento está tomado de las palabras enunciadas por nuestro Salvador: *Alimenta mis ovejas.* Con ello se daba toda la potestad necesaria a un pastor, como el poder de ahuyentar los lobos, que no son otra cosa los herejes; el poder de expulsar a los machos cabríos, cuando son malos o acosan a los demás corderos con sus cuernos, como lo hacen los malos reyes (aunque sean cristianos), y el poder de procurar al rebaño alimento suficiente. De ello infiere que San Pedro tenía estos tres poderes, otorgados a él por Cristo. A ello contesto que el último de estos poderes no es otra cosa sino la potestad o, más bien, el mandato de enseñar. En cuanto al primero, que consiste en ahuyentar los lobos, es decir, los herejes, el pasaje que cita es el siguiente (*Mt.*, 7, 15): *Guárdate de los falsos profetas que vendrán a ti disfrazados de ovejas, pero que interiormente son lobos feroces.* Ahora bien, ni los herejes son falsos profetas, ni profetas de ninguna clase: ni (admitiendo que los herejes sean los lobos que él pretende) se ordenó a los Apóstoles que les dieran muerte, o que, si fueran reyes, los depusieran: sino que se guardaran de ellos, huyén-

dolos o evitándolos: ni fue a San Pedro ni ninguno de los Apóstoles sino a la multitud de los judíos que le siguieron a la montaña, hombres no convertidos aun en su mayor parte, a quienes les dio el consejo de guardarse de los falsos profetas; mandato que si confiere un poder de expulsar a los reyes, fue dado no solamente a los particulares, sino a quienes no eran cristianos en absoluto. Y en cuanto a la potestad de separar y alejar a los furiosos machos cabríos (con lo cual se refería a los reyes cristianos que rehusan someterse al pastor romano), nuestro Salvador rehusó tomar a su cargo esta potestad en el mundo presente, y recomendó dejar crecer el trigo y el tizón juntos, hasta el día del Juicio: mucho menos confirió esa potestad a San Pedro o podía San Pedro transferirla a los papas. A San Pedro y a todos los demás pastores se les pide que consideren a los cristianos que desobedecen a la Iglesia (es decir, a los que desobedecen a los soberanos cristianos) como [320] paganos, y como publicanos. Considerando que los hombres no reclaman del Papa ninguna autoridad sobre los príncipes paganos, tampoco deben reclamarla sobre quienes sean considerados paganos.

Ahora bien, de la potestad exclusiva de enseñar, infiere el Cardenal también un poder coercitivo en el Papa, sobre los reyes. El pastor (dice) debe procurar a su rebaño alimento conveniente. Por consiguiente, el Papa puede y debe compeler a los reyes a cumplir con su deber. De ello se sigue que el Papa, como pastor de los cristianos, es rey de reyes, lo que todos los reyes cristianos deben, en efecto, confesar, o de otro modo, tomar sobre sí mismos el cargo pastoral supremo, cada uno en sus propios dominios.

Su sexto y último argumento se apoya en ejemplos. A ello respondo, primero, que los ejemplos no prueban nada; en segundo lugar, que los ejemplos que alega significan muy poco, en cuanto a probabilidad de derecho. El acto de Joiada, al matar a Atalia (2 *R.*, 11) o bien se realizó por autorización del rey Joas, o fue un horrible crimen en el Sumo Sacerdote, el cual (incluso después de la elección del rey Saúl) era un simple súbdito. El acto de San Ambrosio, al excomulgar a Teodosio el Emperador (si es cierto que hizo esto), fue un crimen capital. Y en cuanto a los papas Gregorio I, Grego-

rio II, Zacarías y León III, sus juicios eran nulos, como dados en su propia causa; y los actos realizados por ellos conforme a esta doctrina son los crímenes más grandes (especialmente el de Zacarías) que suelen afectar a la naturaleza humana. Y basta ya acerca del poder eclesiástico; que todavía podía haber hecho más breve esta disquisición si me hubiese abstenido de examinar los argumentos de Belarmino, si se hubiera tratado de un simple particular, y no del campeón del Pontificado contra todos los demás príncipes y Estados de la Cristiandad. [321]

CAPITULO XLIII

De lo que es NECESARIO *para que un Hombre sea Recibido en el Reino de los Cielos*

El pretexto más frecuente de sedición y guerra civil en los Estados cristianos ha derivado durante mucho tiempo de una dificultad que todavía no está suficientemente resuelta: la de obedecer, a la vez, a Dios y al hombre, precisamente cuando sus mandatos son contrarios uno a otro. Es manifiesto que cuando un hombre recibe dos órdenes contrarias, y sabe que una es de Dios, debe obedecer ésta y no la otra, aunque la última emane de su soberano legítimo (sea un monarca o una asamblea soberana), o aunque sea una orden de su padre. La dificultad al respecto consiste en que cuando los hombres son mandados en nombre de Dios, no sepan, en muchos casos, si el mandato deriva de Dios efectivamente, o si el que manda abusa del nombre de Dios para ciertos fines particulares suyos. En efecto, así como en la Iglesia de los judíos existieron varios falsos profetas que alcanzaron reputación en el pueblo a base de sueños y visiones fingidas, así en todos los tiempos han existido en la Iglesia de Cristo falsos maestros que tratan de adquirir reputación entre las gentes propagando doctrinas fantásticas y falsas, y que mediante tal reputación (como es propio de sus ambiciones) tratan de gobernar a esas gentes para su beneficio privado.

Ahora bien, esta dificultad de obedecer, a un tiempo, a Dios y al soberano civil sobre la tierra, carece de importancia para quienes pueden distinguir entre lo que es necesario y lo que no lo es, para ser recibidos en el reino de Dios. En efecto, si el mandato del soberano civil es de tal naturaleza que puede ser obedecido sin poner en peligro la vida eterna, no obedecerlo es injusto: entonces está en su lugar el precepto de los Apóstoles: *Siervos, obedeced a vuestros señores en todas las cosas;* e *Hijos, obedeced a vuestros padres en todas las cosas;* y el

precepto de nuestro Salvador: *Los escribas y fariseos estarán sentados en la cátedra de Moisés; por consiguiente, todo cuanto digan, observadlo y hacedlo.* Ahora bien, si el mandato es de tal naturaleza que no puede ser obedecido sin quedar condenado a la muerte eterna, sería, entonces, absurdo obedecerlo, y resulta oportuno el consejo de nuestro Salvador (*Mt.*, 10, 28): *No temáis a los que matan el cuerpo, más no pueden matar el alma.* Por consiguiente, todos los hombres que quieran evitar estas dos cosas, los castigos que serán infligidos en este mundo por la desobediencia al soberano terrenal, y los que serán infligidos en el mundo venidero por desobediencia a Dios, necesitan ser aleccionados, al objeto de distinguir adecuadamente entre lo que es y lo que no es necesario para la salvación eterna. [322]

Todo lo NECESARIO para la *salvación* se resume en dos virtudes: la *fe en Cristo* y la *obediencia a las leyes*. La última, si fuera perfecta, resultaría suficiente para nosotros. Pero como todos somos culpables de desobediencia a la ley de Dios, no sólo originariamente en Adán, sino actualmente, también, por nuestras propias transgresiones, se requiere ahora de nosotros no sólo *obediencia* por el resto de nuestra vida, sino también la remisión de los pecados por el tiempo pasado; esta remisión es la recompensa de nuestra fe en Jesucristo. Que nada más es necesario para la salvación, resulta manifiesto del hecho de que el reino de los cielos no está cerrado sino para los pecadores, es decir, para los desobedientes o los transgresores de la ley, no para quienes se arrepienten y creen en todos los artículos de la fe cristiana necesarios para la salvación.

La obediencia requerida de nosotros por Dios, que aprecia en todas nuestras acciones la voluntad de hacerlas, es el firme propósito de obedecerle, y se designa, así, con todos los nombres que significan tal propósito. Por esta razón la obediencia se denomina a veces *caridad* y *amor*, porque implica una voluntad de obedecer; y nuestro Salvador mismo considera nuestro amor a Dios, y el amor mutuo, de uno a otro, como la entera realización de la ley. A veces se designa con el nombre de *rectitud*, la cual no es sino la voluntad de dar a cada uno lo suyo, es decir, la voluntad de obedecer las leyes; a veces con el nombre de *arrepentimiento*, porque arrepentirse implica

un apartamiento del pecado, cosa que significa, exactamente, el retorno de la voluntad a la obediencia. Así, pues, quien francamente desea cumplir los mandamientos de Dios, o se arrepiente verdaderamente de sus transgresiones, o el que ama a Dios de todo corazón, y al prójimo como a sí mismo, posee toda la obediencia necesaria para su recepción en el reino de Dios, ya que si Dios requiriera una obediencia perfecta, ninguna carne podría ser salvada.

Pero ¿qué mandamientos son esos que Dios nos ha dado? ¿Son todas aquellas leyes, que fueron dadas a los judíos por conducto de Moisés, los mandamientos de Dios? Si lo son, ¿por qué no se enseña a los cristianos a obedecerlos? Si no lo son, ¿por qué otros lo son, entonces, además de la ley de naturaleza? En efecto, Cristo nuestro Salvador no nos ha dado nuevas leyes sino consejos para observar aquellas a las que estamos sujetos: esto es, las leyes de naturaleza y las leyes de nuestros respectivos soberanos. Ni hizo ninguna ley nueva para los judíos en su Sermón de la montaña, sino que expuso solamente las leyes de Moisés a las cuales, antes, estuvieron sujetos. Las leyes de Dios, por consiguiente, no son sino las leyes de naturaleza, la principal de las cuales es que no debemos violar nuestra fe; es decir, un mandato de obedecer a nuestros soberanos civiles, que hemos instituído sobre nosotros por pacto mutuo, de uno con otro. Esta ley de Dios, que ordena la obediencia a la ley civil, ordena como consecuencia obedecer a todos los preceptos de la Biblia, los cuales (tal como he probado en el capítulo precedente) sólo constituyen la única ley cuando el soberano civil la ha convertido en tal; en los otros lugares no es sino consejo, que un hombre puede, sin injusticia, rehusarse a obedecer, corriendo el riesgo respectivo. [323]

Sabiendo ahora que la obediencia es necesaria para la salvación, y a quién es debida, vamos a considerar, respecto a la fe, a quién y por qué creemos, y cuáles son los artículos o puntos que necesariamente han de ser creídos por quienes pretenden la salvación. En primer término, por lo que respecta a la persona en quien creemos, como es imposible creer en nadie antes de que sepamos lo que dice, es necesario que sea alguien a quien hayamos oído hablar. Por consiguiente,

la persona a quien Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y los Profetas creían, era Dios mismo. Y la persona en la cual creían los Apóstoles y discípulos que conversaron con Cristo, era nuestro Salvador mismo. En cambio, de aquellos a quienes Dios Padre, ni nuestro Salvador habló nunca, no puede afirmarse que la persona en quien creían era Dios. Creían en los Apóstoles, y, después de ellos, en los pastores y doctores de la Iglesia, que recomendaban la creencia en la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento: así que la fe de los cristianos, ya desde la época de nuestro Salvador, tuvo como fundamento, primero, la reputación de sus pastores, y después la autoridad de quienes hicieron que el Antiguo y el Nuevo Testamento fueran recibidos como norma de la fe; cosa que nadie podía hacer sino los soberanos cristianos, los cuales son, por consiguiente, los pastores supremos, y las únicas personas a las que los cristianos oyen, ahora, hablar de Dios, si se exceptúan aquellos a quienes Dios llegue a hablar sobrenaturalmente en la actualidad. Pero como existen numerosos profetas falsos que *se han desparramado por el mundo*, los demás han de inquirir si tales espíritus (como San *Juan* nos recomienda, 1 *Jn*, 4, ver. 1) *son o no el espíritu de Dios*. Por consiguiente, considerando que el examen de las doctrinas corresponde al pastor supremo, la persona en la cual han de creer todos cuantos no tienen revelación especial, es (en cada Estado) el pastor supremo, es decir, el soberano civil.

Las causas por las cuales creen los hombres en alguna doctrina cristiana, son diversas. En efecto, la fe es don de Dios, y actúa en cada hombre de modo distinto, por los conductos que a Dios mismo le parecen oportunos. La causa inmediata ordinaria de nuestra fe, respecto a cualquier punto de la fe cristiana, es nuestra creencia en que la Biblia es la palabra de Dios. Pero por qué razón creemos que la Biblia sea la palabra de Dios, es cosa muy discutida, como tienen que serlo todas las cuestiones que no están bien planteadas. En efecto, la cuestión no es: *Por qué creemos*, sino *Cómo sabemos:* como si la creencia y el conocimiento fueran una misma cosa. Y así, mientras una parte funde su conocimiento sobre la infalibilidad de la Iglesia, y la otra parte sobre el testimonio del espíritu privado, ninguna de ellas concluirá lo que pretende. En efecto,

¿cómo puede un hombre conocer la infalibilidad de la Iglesia, sino conociendo primero la infalibilidad de la Escritura? O ¿cómo conocerá un hombre que su opinión privada es distinta de una fe fundada sobre la autoridad y los argumentos de sus maestros, o sobre una presunción de sus propios dones? Además, nada hay en la Escritura de donde pueda inferirse la infalibilidad de la Iglesia; mucho menos de una Iglesia particular, y, lo que menos de todo, la infalibilidad de ningún hombre en particular. [324]

Es manifiesto, por consiguiente, que los cristianos no saben, sino creen, simplemente, que la Escritura es la palabra de Dios, y que los medios de hacerle creer que Dios se ha complacido en suministrarla ordinariamente a los hombres, están de acuerdo con el método de la naturaleza; es decir, son sus maestros. Esta es la doctrina de San Pablo respecto a la fe cristiana en general (*Ro.*, 10, 17): *La fe viene escuchando*, es decir, atendiendo a nuestros legítimos pastores. El dice también (vers., 14, 15 del mismo capítulo): *¿Cómo creerán en aquel al cual no han oído? Y ¿cómo oirán si no existe un predicador? Y ¿cómo predicarán, excepto si son enviados?* Con ello es evidente que la causa ordinaria de creer que las Escrituras son la palabra de Dios coincide con la causa de creer en todos los demás artículos de nuestra fe: concretamente escuchar a quienes están permitidos y designados por la ley para aleccionarlos, como nuestros padres en sus casas, y nuestros pastores en las iglesias. La experiencia viene a confirmar también este aserto. En efecto, ¿a qué otra causa puede atribuirse, que en los Estados cristianos todos los hombres crean, o profesen por lo menos, que la Escritura es la palabra de Dios, y en otros Estados casi ninguno, sino a que en los Estados cristianos los súbditos han aprendido esa doctrina desde su infancia, y en otros Estados se les enseña otra distinta?

Ahora bien, si la enseñanza es la causa de la fe ¿por qué no todos creen? Es cierto, por consiguiente, que la fe es un don de Dios, y que Él la da a quien le place. Aun así, como aun a aquel a quien la otorga lo hace por medio de maestros, la causa inmediata de la fe consiste en escucharles. En una escuela donde se enseña a muchos, de los cuales unos aprovechan y otros no, la causa de la enseñanza en los que aprove-

chan es el maestro; no obstante, de ello no puede inferirse que la enseñanza no sea el don de Dios. Todas las cosas buenas proceden de Dios; sin embargo, no todos pueden disfrutarlas, salvo los que están inspirados, porque esto implica un don sobrenatural, y la mano inmediata de Dios; y el que tal pretende, declara ser un profeta y está sujeto al examen de la iglesia.

Pero ya *conozcan*, o *crean*, o *reconozcan* los hombres que las Escrituras son la palabra de Dios, si a base de aquellos pasajes de las mismas, que son perfectamente claros, muestro qué artículos de fe son necesarios para la salvación, dichos hombres *conocerán*, *creerán* o *reconocerán* las Escrituras, necesariamente.

El *(unum necessarium)* único artículo de fe que la Escritura hace simplemente necesario para la salvación es que JESÚS ES EL CRISTO. Con el nombre de *Cristo* se comprende el rey que Dios prometió anteriormente, por boca de los profetas del Antiguo Testamento, enviar al mundo, para reinar (sobre los judíos, y sobre todas las demás naciones que crean en él) bajo el mismo Dios, eternamente; y para darles aquella vida eterna que quedó perdida por el pecado de Adán. Tan pronto como haya probado esto, a base de la Escritura, mostraré, además, cuándo y en qué sentido algunos otros artículos pueden ser denominados, también, *necesarios*. [325]

Para probar que la fe en este artículo: *Jesús es el Cristo,* es toda la fe requerida para la salvación, mi primer argumento estará basado en la misión de los Evangelistas, que a juzgar por la descripción de la vida de nuestro Salvador consistiría en establecer este único artículo, que *Jesús es el Cristo*. La suma del Evangelio de San Mateo consiste en esto: Que Jesús era de la rama de David; nacido de una virgen, signos éstos que son los del verdadero Cristo; que los *Magos* vinieron a adorarle como rey de los judíos; que Herodes, por la misma causa, trató de darle muerte: que San Juan Bautista lo proclamó: que predicó por sí mismo y por sus Apóstoles que era este rey; que enseñó la ley no como un escriba, sino como un hombre de autoridad; que curó las enfermedades solamente con su palabra, e hizo muchos otros milagros que se había vaticinado que Cristo haría; que fue recibido como rey cuando

entró en Jerusalén; que les previno para que se guardaran de todos aquellos que pretendiesen ser Cristo; que fue prendido, acusado y ejecutado por decir que era rey; que la causa de su condena, escrita sobre la cruz era ésta: JESÚS DE NAZARETH, EL REY DE LOS JUDÍOS. Todo ello no tiende a otro fin sino a éste: que los hombres deben creer que *Jesús es el Cristo.* Tal fue, por consiguiente, la misión del Evangelio de San Mateo. Pero el propósito de todos los Evangelistas (como claramente resulta de su lectura) fue el mismo. Por tanto, la finalidad del Evangelio entero fue establecer este único artículo. Y San Juan lo hace expresamente como conclusión suya (*Jn.*, 20, 31): *Estas cosas están escritas para que sepais que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo.*

Mi segundo argumento está tomado del tema de las predicaciones de los Apóstoles, lo mismo mientras vivió sobre la tierra que después de su Ascensión. Los Apóstoles fueron enviados en la época de nuestro Salvador, *Lucas,* 9, 2, para predicar el reino de Dios. En efecto, ni en ese pasaje ni en *Mateo.,* 10, 7, se les confiere otro cometido que éste; *Id, predicad y decid que el reino de los cielos está cerca;* esto es, que *Jesús* es el *Mesías,* el *Cristo,* el *Rey* que había de venir. Que su predicación, después de la Ascensión del Señor, se orientó hacia lo mismo, resulta de modo manifiesto de *Hechos,* 17, 6: *Trajeron a Jasón* (dice San Lucas) *y a algunos hermanos ante los gobernadores de la ciudad, gritando así: Estos que alborotan el mundo también han venido acá, y a ellos los ha recibido Jasón; y todos éstos proceden contrariamente a los decretos de César, diciendo que hay otro rey, Jesús.* Y a base también de los versículos 2 y 3 del mismo capítulo, cuando se dice que *San Pablo, como acostumbraba, entró a ellos, y durante tres sábados disputó con ellos sobre las Escrituras, proponiendo y alegando que Cristo era necesario que padeciese y resucitase de entre los muertos, y que este Jesús, al cual él predicaba, es el Cristo.*

El tercer argumento se basa en aquellos pasajes de la Escritura por los cuales se declara ser fácil toda la fe requerida para la salvación. En efecto, si fuera necesario para la salvación un íntimo asentimiento a todas las doctrinas concernientes a la fe cristiana, actualmente enseñadas (la mayor parte de las

cuales son objeto de disputa) nada habría en el mundo tan arduo como ser cristiano. El ladrón sobre la cruz, aunque arrepentido [326] no hubiera sido salvado con decir: *Señor acuérdate de mí cuando estés en tu reino*, con lo cual testificaba no creer en ningún otro artículo sino en éste: *que Jesús era el rey*. Ni podría decirse (como en *Mt.*, 11, 30) *que el yugo de Cristo es fácil, y ligera su carga;* ni que los *niños pequeños creen en él*, como se dice en *Mateo*, 18, 6; ni podría haber dicho San Pablo (1 *Co.*, 1, 21): *Plazca a Dios por la locura de la predicación salvar aquellos que creen;* ni hubiera sido salvado San Pablo mismo y, mucho menos, hubiera sido tan gran doctor, de modo repentino, quien nunca, acaso, pensó en la transustanciación, ni en el purgatorio, ni en otros muchos artículos que ahora se exigen.

El cuarto argumento está tomado de pasajes expresos, y tales que no admiten controversia en materia de interpretación: en primer lugar, *Juan*, 5, 39: *Escudriñad las Escrituras, porque a vosotros os parece que teneis vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de mí*. En este pasaje nuestro Salvador habla de las Escrituras solamente con referencia al Antiguo Testamento, ya que en esta época los judíos no podían escudriñar en las Escrituras del Nuevo Testamento, que no estaban escritas. Ahora bien, el Antiguo Testamento nada tenía de Cristo, sino los signos por los cuales se podía conocer que vendría, y eran los siguientes: que había de descender de David; que nacería en Belén, y de una virgen; que haría grandes milagros, y cosas semejantes. Creer, por consiguiente, que Jesús era Él, resultaba suficiente para la vida eterna: pero más que lo suficiente no es necesario, y por tanto, ningún otro artículo es requerido. Además, se dice (*Jn.*, 11, 26): *Quien vive y cree en mí, no morirá eternamente*. Por consiguiente, creer en Cristo es fe suficiente para la vida eterna, y por tanto, no más fe que la necesaria, sino creer en Jesús, y creer que Jesús es el Cristo, es todo uno, tal como resulta en los versículos que citamos a continuación. Porque cuando nuestro Salvador (ver. 26) dijo a Marta: *¿Crees tú esto?* Ella contestó (ver. 27): *Sí, Señor, creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que ha de venir en este mundo*. Por consiguiente, este solo artículo es suficiente para la vida eter-

na; y más que lo suficiente no es necesario. En tercer lugar, *Juan*, 20, 31: *Estas cosas son escritas para que creais que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo podais tener vida en su nombre.* En este caso, creer que Jesús es el Cristo contiene fe suficiente para obténer la vida, y, por consiguiente, ningún otro artículo es necesario. En cuarto lugar, 1 *Juan*, 4, 2: *Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios.* Y 1 *Juan*, 5, 1: *Quien cree que Jesús es Cristo, ha nacido de Dios.* Y ver., 5: *¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús ser el hijo de Dios?* En quinto lugar, *Hechos*, 8, ver., 36, 37: *He aquí* (dijo el eunuco) *agua: ¿qué impedirá que yo sea bautizado? Y Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y él contestó y dijo: Yo creo que Jesucristo es el hijo de Dios.* Por consiguiente, creído este artículo, que *Jesús es el Cristo*, ello es suficiente para el bautismo, es decir, para nuestra recepción en el reino de Dios, y por consecuencia, lo único necesario. Y en general, en todos los pasajes donde nuestro Salvador dice a cualquier hombre: *Tu* [327] *fe te ha salvado*, la causa a que alude es cierta confesión que directamente o por consecuencia, implica la creencia de que Jesús es Cristo.

El último argumento se basa en pasajes en que ese artículo se instituye como fundamento de la fe. En efecto, quien sustente este fundamento será salvado. Estos pasajes son: Primero, *Mateo*, 24, 23: *Si alguien os dijere aquí está Cristo, o allí, no lo creais, porque surgirán falsos Cristos, y falsos profetas, y os mostrarán grandes signos y maravillas*, etc. Aquí vemos que este artículo: *Jesus es Cristo*, debe ser mantenido aunque quien enseñe lo contrario haga grandes milagros. El segundo pasaje es *Gálatas*, 1, 8: *Aunque nosotros o un ángel del cielo os predique otro Evangelio, que el que nosotros hemos predicado a vosotros, repudiadlo.* Pero el Evangelio que Pablo y los otros Apóstoles predicaban, era solamente este artículo, que *Jesús es el Cristo:* Por consiguiente, por creer este artículo llegaremos, incluso, a rechazar la autoridad de un ángel del cielo; mucho más de cualquier mortal, si enseña lo contrario. Este es, por consiguiente, el artículo fundamental de la fe cristiana. Un tercer pasaje es 1 *Juan*, 4, 1: *Amados, no creais a todo espíritu, sino probad si se trata del espíritu de*

Dios. Cada espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios. Por ello es evidente que este artículo es la medida y la norma mediante la cual se han de estimar y examinar todos los demás artículos; es, por consiguiente, el único fundamental. El cuarto es *Mateo*, 16, 18, donde, después de que San Pedro ha profesado este artículo diciendo a nuestro Salvador: *Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo*, nuestro Salvador contesta: *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia;* de lo cual infiero que sobre este artículo están edificadas todas las demás doctrinas de la Iglesia, como sobre un cimiento. El quinto es, 1 *Corintios*, 3, vers. 11, 12, etc. *Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, que Jesús es Cristo. Y si alguno edificare sobre este fundamento, oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, hojarasca, la obra de cada uno será manifestada, porque el día la declarará, porque será manifestada por el fuego, y el fuego probará cuál sea la obra de cada uno, y de qué clase es. Si permaneciere la obra de alguno que construyó encima, recibirá recompensa: Si la obra de alguno fuere quemada, él sufrirá la pérdida: él empero será salvo, mas cómo por el fuego.* Tales palabras son parcialmente llanas y fáciles de comprender, y parcialmente alegóricas y difíciles: de lo que resulta comprensible, puede inferirse que cuando los pastores enseñan este fundamento que *Jesús es el Cristo*, aunque de ello extraigan falsas consecuencias (a las cuales todos los hombres están sujetos, en ocasiones) pueden ser salvados, sin embargo; mucho más podrán ser salvados quienes, no siendo pastores, sino oyentes, creen lo que sus legítimos pastores les enseñan. Por consiguiente, la creencia de este artículo es suficiente, y, por ende, ningún otro artículo de fe se requiere necesariamente para la salvación. [328]

Ahora bien, en cuanto a la parte alegórica, como cuando se dice *que el fuego hará la prueba de la obra de cada uno, y que será salvado, pero como por el fuego, o mediante el fuego* (el original es διά πυρός) en nada modifica la conclusión que yo he extraído de las otras palabras, fáciles de entender. No obstante, como sobre este pasaje se ha basado un argumento para probar la existencia del fuego del purgatorio, quiero también ofreceros mi conjetura respecto a la significación de

este juicio de doctrina, y de la salvación del hombre por vía del fuego. El Apóstol parece aludir en ese caso a las palabras del profeta *Zacarías*, cap. 13, 8, 9, el cual hablando de la restauración del reino de Dios, dice así: *Dos partes de ella serán taladas, y perecerán; mas la tercera quedará en ella. Y echaré en el fuego la tercera parte, y la fundiré como se funde la plata, y la probaré como se prueba el oro: Ellos invocarán el nombre del Señor, y yo les oiré*. El día del Juicio es el día de la restauración del reino de Dios; y en este día, según nos dice San Pedro, ocurrirá la conflagración del mundo, en la cual perecerán todos los malvados; pero el resto, que Dios quiere salvar, pasarán sin daño a través de ese fuego y serán probados en él (como se funde el oro y la plata, por el fuego, para separarlos de su escoria) y quedarán depurados de su idolatría, e invocarán el nombre del verdadero Dios. Aludiendo a ello dice San Pablo que *el día* (es decir el día del Juicio, el gran día en que nuestro Salvador venga para restaurar el reino de Dios en Israel) probará la doctrina de cada hombre, juzgando cuáles son oro, plata, piedras preciosas, madera, heno y paja; y entonces, los que hayan edificado falsas consecuencias sobre el verdadero fundamento, verán condenadas sus doctrinas; aun así ellos mismos serán salvados, y pasarán sin daño a través del fuego universal, e invocarán el nombre del único y verdadero Dios. En este sentido no hay nada que no esté de acuerdo con el resto de la Sagrada Escritura o con la visión del fuego del purgatorio.

Pero un hombre puede preguntar en este caso si no será tan necesario para la salvación creer que Dios es omnipotente; creador del mundo; que Jesús ha resucitado; y que todos los hombres resucitarán, a su vez, de entre los muertos, en el día final, como creer que *Jesús es el Cristo*. A ello contesto que sí lo es; y así ocurre con muchos artículos más; pero son de tal naturaleza que están contenidos en ese solo artículo, y con más o menos dificultad pueden ser deducidos de él. En efecto, ¿quién dejará de advertir que quienes crean que Jesús es el Hijo del Dios de Israel, y que los israelitas tenían como Dios al Creador omnipotente de todas las cosas, creerán también que Dios es el Creador omnipotente de todas las cosas? O, ¿cómo puede creer un hombre que Jesús es el rey que reinará

eternamente, a menos que crea, también, que resucitó de entre los muertos? En efecto, un hombre muerto no puede ejercer el cargo de rey. En suma, quien sustenta tal fundamento, de que *Jesús es el Cristo*, sostiene expresamente todo cuanto ve correctamente deducido de ello, e implícitamente todo cuanto es consecuencia de eso mismo, aun cuando él no tenga suficiente habilidad para discernir tal consecuencia. Y [329] por consiguiente, cabe seguir sosteniendo que la creencia en este único artículo constituye la fe suficiente para obtener la remisión de los pecados del penitente, y por tanto para llevarlo al reino de los cielos.

Una vez demostrado que toda la obediencia requerida para la salvación consiste en la voluntad de obedecer la ley de Dios, es decir, en el arrepentimiento, y que toda la fe requerida para eso mismo se comprende en la creencia de este artículo: que *Jesús es el Cristo*, aduciré ciertos pasajes del Evangelio que prueban que todo cuanto es necesario para la salvación, está contenido en esas dos afirmaciones unidas. Los hombres a quienes San Pedro predicó en el día de Pentecostés poco después de la Ascensión de nuestro Salvador preguntaron a éste, y al resto de los Apóstoles, diciendo (*Hch.*, 2, 37): *¿Hombres y hermanos, qué hemos de hacer?* A lo cual San Pedro contestó en el versículo inmediato: *Arrepentíos y sed bautizados cada uno de vosotros para la remisión de los pecados, y recibiréis los dones del Espíritu Santo.* Por consiguiente, el arrepentimiento y el bautismo, es decir, la creencia en que Jesús es el Cristo, es todo lo que resulta necesario para la salvación. Además, habiendo sido preguntado nuestro Salvador por un cierto príncipe (*Lc.*, 18, 18): *¿Qué haré por merecer la vida eterna?* contestó (ver. 20): *Tú conoces los mandamientos: no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no sustentarás falsos testimonios, honrarás a tu padre y a tu madre;* y cuando dijo que él los había observado, replicó nuestro Salvador: *Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y sígueme;* lo cual era tanto como decir: Confía en mí, que soy el rey. Por consiguiente, cumplir la ley y creer que Jesús es el rey, es todo cuanto se requiere para conducir un hombre a la vida eterna. En tercer lugar, dice San Pablo (*Ro.*, 1, 17): *El justo vivirá por la fe;* no todos, sino el *justo;* por consiguiente, la

fe y la *justicia* (esto es, *la voluntad de ser justo*, o el *arrepentimiento)* constituyen todo lo que es necesario para la vida eterna: Y (*Mr.*, 1, 15) nuestro Salvador predicó diciendo: *El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca; arrepentíos y creed en el Evangelio*, es decir, en la buena nueva de que Dios había de venir. Por consiguiente, arrepentirse y creer que Jesús es el Cristo, es todo cuanto se necesita para la salvación.

Así, pues, considerando la necesidad de que la fe y la obediencia (implícita en la palabra arrepentimiento) concurran en nuestra salvación, la cuestión relativa a cuál de las dos nos justifica se discute de modo impertinente. No obstante, no será impertinente poner de manifiesto de qué modo cada uno de ellos contribuye a esto, y en qué sentido se dice que hemos de estar justificados por una cosa o por la otra. En primer término, si por justicia se comprende la rectitud de las obras mismas, no hay ningún hombre que pueda ser salvado, porque ninguno hay que no haya transgredido la ley de Dios. Y, por consiguiente, cuando se nos dice que hemos de estar justificados por nuestras obras, se alude a la voluntad que Dios acepta siempre por la palabra misma, tanto en los hombres buenos como en los malos. Y solamente en este sentido se dice que un hombre es *justo* o *injusto*, y que su justicia le justifica, es decir, le da el título de *justo* en la acepción de Dios, y le hace capaz de *vivir por su fe*, cosa que antes no podía. Así la justicia justi- [330] fica, en cuanto que justificar es lo mismo que denominar justo a un hombre; y no en la significación de exonerar la ley, ya que entonces el castigo de sus pecados sería injusto.

Ahora bien, se dice que un hombre está justificado cuando su excusa, aunque insuficiente en sí misma, es aceptada; tal ocurre cuando expresamos nuestra voluntad, o manifestamos el propósito de cumplir la ley, y nos arrepentimos de nuestras caídas, y Dios acepta esos deseos como la realización misma. Y puesto que Dios no acepta la voluntad por lo efectuado, sino solamente en el creyente, es la fe lo que hace buena nuestra excusa; y es en este sentido que la fe justifica, solamente: así que la fe y la obediencia son, ambas, necesarias para la salva-

ción, pero cada una de ellas se dice que justifica en diversos sentidos.

Habiendo mostrado, así, qué es necesario para la salvación, no resulta cosa ardua reconciliar nuestra obediencia a Dios con nuestra obediencia al soberano civil, ya sea éste cristiano o infiel. Si es cristiano, permite la creencia en este artículo de fe, que *Jesús es el Cristo*, y en todos los artículos que están contenidos en éste, o son deducidos de él por consecuencia evidente, abarcando toda la fe necesaria para la salvación. Y como es un soberano, requiere obediencia a todo lo propio, es decir, a todas las leyes civiles, en las cuales están contenidas, también, todas las leyes de naturaleza, esto es, todas las leyes de Dios: porque junto a las leyes de naturaleza y a las leyes de la Iglesia que forman parte de la ley civil (porque la Iglesia con potestad de leyes es el Estado) no existen otras leyes divinas. Así, pues, quien obedece a su soberano cristiano no resulta impedido ni de creer en Dios ni de obedecerle. Pero supongamos que un rey cristiano, de este fundamento de que Jesús es el Cristo, dedujera algunas consecuencias falsas; es decir, que hiciera algunas superestructuras de heno o de paja, y ordenara la enseñanza de las mismas; aun así, teniendo en cuenta lo que dice San Pablo, será salvado; mucho más lo será quien lo enseñe por su mandato; y mucho más, aún, quien no lo enseña, sino que se limita a creerlo de su legítimo maestro. Y en el caso de que a un súbdito se le prohiba por el soberano civil profesar alguna de estas opiniones ¿en virtud de qué razón justa puede desobedecer? Los reyes cristianos pueden equivocarse al deducir una consecuencia: pero ¿quién juzgará? ¿Debe juzgar un juez privado, cuando se trata de su propia obediencia? ¿O juzgará quien haya sido designado para ello por la Iglesia, es decir, por el soberano civil que la representa? O si el Papa o un Apóstol juzga ¿no errará al deducir una consecuencia? ¿No erraría uno de los dos, San Pedro o San Pablo, cuando San Pablo resistió a San Pedro en su misma cara? No puede existir, por tanto, contradicción entre las leyes de Dios y las leyes de un Estado cristiano.

Cuando el soberano civil es un infiel, cada uno de sus propios súbditos que se le resiste peca contra las leyes de Dios

(que son las leyes de naturaleza) y rechaza el Consejo de los Apóstoles, que ordena a todos los cristianos la obediencia a sus príncipes, y a todos los hijos y sirvientes la obediencia a sus padres y dueños, en todas las cosas. [331] Y en cuanto a su *fe*, es interna e indivisible; tienen la licencia que tenía Naamán, y no necesitan ponerse a sí mismos en peligro por ello. Pero si lo hacen deben esperar su recompensa en el cielo, y no quejarse de su legítimo soberano; mucho menos hacerle la guerra. En efecto, quien no se siente feliz en cualquier justa ocasión de martirio, no tiene la fe que profesa, sino que pretende solamente encubrir en cierto modo su propia contumacia. Pero, ¿qué rey infiel será tan irracional que sabiendo que tiene un súbdito que espera la segunda venida de Cristo, cuando el mundo presente sea destruído por el fuego, y se propone obedecerle (lo cual representa un intento de creer que Jesús es el Cristo), pero que entretanto se considera obligado a obedecer las leyes de este rey infiel (lo que todos los cristianos están obligados a hacer en conciencia), dé muerte o persiga a semejante súbdito?

Consideramos suficiente lo que va enunciado respecto al reino de Dios y a la política eclesiástica. Con ello no pretendo adelantar ninguna posición propia mía, sino mostrar, solamente, cuáles son las consecuencias que me parecen deducibles de los principios de la política cristiana (que son las Sagradas Escrituras) en confirmación del poder de los soberanos civiles y de las obligaciones de los súbditos. Al aludir a la Escritura, he procurado evitar aquellos textos que son de interpretación oscura o controvertida, y no alegar ninguno sino aquellos que, en tal sentido, son los más fáciles y acordes a la armonía y finalidad de la Biblia entera, la cual fue escrita para el restablecimiento del reino de Dios en Cristo. En efecto, no son las puras palabras sino la finalidad del escritor lo que procurará la verdadera luz para interpretar toda escritura; y los que insisten sobre textos singulares, sin tener en cuenta el designio capital, no pueden derivar de ello nada claro; antes bien, reuniendo átomos de la Escritura, como el polvo delante de los ojos del hombre, hacen cada cosa más oscura de lo que es; y éste es un artificio ordinario en quienes no buscan la verdad, sino su propia ventaja.

DEL REINO DE LAS TINIEBLAS

CAPITULO XLIV

De la Tiniebla Espiritual Resultante de la ERRÓNEA INTERPRETACIÓN *de la Escritura*

Además de estos poderes soberanos, divino y humano, a los cuales me he referido ya, se hace mención en la Escritura de otro poder, concretamente del de *los gobernadores de las tinieblas de este mundo*, *el reino de Satán*, y *del principado de Belcebú sobre los demonios*, es decir, sobre los fantasmas que aparecen en el aire. Por esta causa se llama también a Satán *el príncipe del poder de los aires, y (porque gobierna en las tinieblas de este mundo) *el príncipe de este mundo. En consecuencia, quienes están bajo su dominio, en oposición a los creyentes (que son los *hijos de la luz*) se denominan los *hijos de las tinieblas*. En efecto, considerando que Belcebú es el príncipe de los fantasmas, habitantes de su dominio del aire y de las tinieblas, los hijos de las tinieblas y los demonios, fantasmas o espíritus de la ilusión significan alegóricamente la misma cosa. Considerando esto, el reino de las tinieblas, tal como se establece en esos y otros pasajes de la Escritura, no es otra cosa sino una *confederación de seres falaces, que para ejercer dominio sobre los hombres en el mundo presente, se proponen, mediante oscuras y erróneas doctrinas, extinguir en ellos la luz de la naturaleza y del Evangelio, y con ello estorbar su preparación para el reino de Dios, que ha de venir.* [334]

Del mismo modo que quienes están totalmente privados, desde su nacimiento, de la luz de los ojos corpóreos, no tienen idea, en absoluto, de semejante luz, y que nadie concibe en su

imaginación ninguna luz más grande que la que en uno u otro tiempo ha percibido por sus sentidos extremos, así ocurre también con la luz del Evangelio y con la luz del entendimiento, que nadie puede concebir que exista un mayor grado de ella que la que han alcanzado ya. Y de ello se deduce que los hombres no tienen otro medio de conocer sus propias tinieblas, sino el de razonar acerca de los fracasos imprevistos que encuentran en su camino. La parte más sombría del reino de Satán es aquella que se encuentra fuera de la Iglesia de Dios, esto es, entre los que no creen en Jesucristo. Pero nosotros no podemos decir, sin embargo, que la Iglesia goce (como el país de Goshen) de toda la luz que es necesaria para la realización de la tarea impuesta por Dios. ¿A qué se debe que en la cristiandad hayan existido, casi desde la época de los Apóstoles, semejantes contiendas entre uno y otro, desde sus sitios, en forma de guerras civiles y extranjeras; semejantes aberraciones a la más pequeña contrariedad sufrida por la propia fortuna, y a la vista de la más pequeña excelencia de la de otros hombres; semejante diversidad de caminos en la marcha hacia la misma meta, la felicidad, si no existiera la noche entre nosotros, o por lo menos la bruma? Por consiguiente, no cabe duda de que nos hallamos, aún, en la obscuridad.

El enemigo ha subsistido, aquí, en la noche de nuestra natural ignorancia, y nos ha mostrado las taras de los errores espirituales; en primer lugar, haciendo interpretación abusiva y apagando la luz de la Escritura, puesto que erramos al no conocer las Escrituras. En segundo lugar, introduciendo la demonología de los poetas paganos, es decir, sus fabulosas doctrinas respecto a los demonios, que no son sino ídolos y fantasmas del cerebro, sin ningún contenido real, por sí propios, distinto del de la humana fantasía; tales son los espíritus de los muertos, y las creaciones de la magia, y otros muchos cuentos de viejas. En tercer término, mezclando, con la Escritura, diversas reliquias de la religión, y gran copia de la vana y errónea filosofía de los griegos, especialmente de Aristóteles. En cuarto lugar, mezclando falsas o inciertas tradiciones, con inciertas o fingidas historias. Y así caemos en el error, *dando pábulo a los espíritus seductores*, y a la demonología de aquellos cuyas frases son hipócritas (o, como se dice en el original,

1 *Ti.*, 4, 1, 2, *de aquellos que desempeñan la parte de los mentirosos), con una conciencia falsa*, es decir, contraria a su propio conocimiento. A la primera de estas taras, que es la relativa a la seducción de los hombres mediante una abusiva interpretación de la Escritura, voy a referirme brevemente en este capítulo.

El mayor y principal abuso de la Escritura, del cual son, por lo demás consecuencia, casi todos los restantes, es la utilización que de ella se hace para probar que el reino de Dios, tan frecuentemente mencionado en la Escritura, es la Iglesia presente, o conjunto de los seres cristianos que ahora viven, o que, estando muertos, resucitarán de nuevo el día del Juicio final: en efecto, el reino de Dios fué primeramente instituído por el ministerio de Moisés, sobre los judíos, tan sólo los cuales fueron llamados por ello su pueblo escogido, y cesó posteriormente de existir en la elección de Saúl, cuando los judíos se negaron a seguir siendo gobernados por Dios, demandando rey a la [335] manera de las demás naciones, a lo cual consintió Dios mismo, como he probado ampliamente en el capítulo xxxv. Después de esta época, no existió otro reino de Dios en el mundo, por ningún pacto, o en otra acepción sino en la de que Él siempre fue, es y será el rey de todos los hombres, y de todas las criaturas, gobernándolas de acuerdo con su voluntad, por su poder infinito. No obstante, Él prometió por sus Profetas restaurar, de nuevo, su gobierno sobre ellos, cuando el tiempo señalado en sus ocultos designios transcurra plenamente, y cuando vuelvan los hombres a Él por su arrepentimiento y enmienda. Y no sólo eso, sino que invitó también a los gentiles a entrar en ese reino y a gozar de la felicidad del mismo, en análogas condiciones de conversión y arrepentimiento. Y Él les prometió, también, enviar su Hijo a este mundo, para expiar los pecados de todos ellos con su muerte, y prepararlos, con su doctrina, para recibirlos con ocasión de su segunda venida. Segunda venida que no habiendo tenido lugar aún, el reino de Dios aún no ha llegado; así que, actualmente, no estamos bajo la potestad de ningún otro rey, por pacto, sino de nuestros soberanos civiles; salvo que los cristianos se hallan siempre en el reino de la gracia,

en cuanto que tienen ya la promesa de ser recibidos de nuevo, a su venida.

De acuerdo con este error, según el cual la Iglesia presente es el reino de Cristo, debió existir un hombre o asamblea por cuyo conducto nuestro Salvador (ahora en el cielo), habló, y dio sus leyes, e hizo representar su persona a todos los cristianos, u hombres diversos o asambleas varias que hicieron lo mismo a las diversas partes de la cristiandad. Este poder real bajo Cristo, pretendido universalmente por el Papa, y en los Estados particulares por la asamblea de los pastores del país (cuando, realmente, la Escritura no lo da a nadie sino a los soberanos civiles) ha sido objeto de disputas tan apasionadas, que fue ahuyentada la luz de la naturaleza, causando una oscuridad tan grande en la mente humana, que los hombres ya no perciben a quién han comprometido su obediencia.

Está de acuerdo con esta pretensión del Papa a ser el Vicario general de Cristo en la Iglesia actual (pretendiéndose que éste es el reino al cual se alude en el Evangelio) la doctrina según la cual es necesario para un rey cristiano recibir su corona de manos de un obispo, como si fuera de esta ceremonia de donde derivase la cláusula del *Dei gratia*, de su título; que, después, solamente queda instituído como rey por el favor de Dios, cuando está coronado por la autoridad del Vicario. universal de Dios sobre la tierra; y que cualquier obispo, sea quien quiera su soberano, asume en su consagración un juramento de absoluta obediencia al Papa. Consecuente con todo esto es la doctrina del IV Concilio Laterano, celebrado bajo el Papa Inocencio III (cap. 3 *De Hæreticis*): *Que si un rey, amonestado por el Papa, no purga su reino de herejías, y habiendo sido excomulgado por ello, no da satisfacción dentro de un año, sus súbditos quedan exonerados de toda sujeción a su obediencia.* Bajo la denominación de herejías se comprenden, en ese pasaje, todas las opiniones que la Iglesia de Roma prohibió mantener. Y por este procedimiento, tantas veces como [336] se suscita alguna pugna entre los designios políticos del Papa y los de otros príncipes cristianos, cosa que ocurre con frecuencia, se nublan de tal modo las relaciones entre los súbditos, que no saben de ningún extraño

que por sí mismo confíe en el trono de su legítimo príncipe, de aquel a quienes ellos mismos han colocado allí; y en esta tenebrosa situación del entendimiento, arrastrados por la ambición de otro hombre, luchan uno contra otro, sin discernir sus enemigos de sus amigos.

De la misma idea según la cual la Iglesia presente es el reino de Dios, deriva el hecho de que los pastores, diáconos y todos los demás ministros de la Iglesia, tomen para sí mismos la denominación de *clero*, dando a los otros cristianos el nombre de *seglares*, es decir de simple *pueblo*. En efecto, constituyen el clero aquellos cuyo mantenimiento se lleva a cabo mediante los ingresos que habiéndose reservado Dios mismo durante su reino sobre los israelitas, fueron asignados por Él, como herencia, a la tribu de Leví (a la cual habían de pertenecer sus ministros públicos, que no tuvieron una porción de tierra para vivir de ella, como sus hermanos). Por consiguiente, cuando el Papa (pretendiendo que la Iglesia presente es, como el reino de Israel, el reino de Dios) demanda para sí mismo y para sus ministros subalternos los mismos ingresos, como herencia de Dios, hace el nombre de clero apropiado para esta reclamación. Y así los diezmos y otros tributos pagados a los levitas, como derecho divino, entre los israelitas, han sido demandados durante largo tiempo, y tomados de los cristianos por los eclesiásticos, *jure divino*, es decir, por derecho de Dios. De este modo el pueblo quedaba obligado en todos los lugares a un doble tributo: de una parte al Estado, de otra al clero; de estos tributos el del clero, cifrado en el décimo de sus ingresos, viene a ser el doble del que el rey de Atenas (estimado como tirano) recaudó de sus súbditos para exonerarles de todas cargas públicas. En efecto, dicho rey no exigió más que la vigésima parte, y aun así mantuvo abundantemente el Estado a base de esos ingresos. Y en el reino de los judíos, durante el imperio sacerdotal de Dios, los diezmos y ofrendas constituyeron la totalidad de los ingresos públicos.

De la misma confusión de la Iglesia presente con el reino de Dios, vino la distinción entre leyes *civiles* y *canónicas:* la ley civil está constituída por los actos de los *soberanos* en sus propios dominios, y la ley canónica por los actos del *Papa* en esos dominios. Aunque tales cánones no fueron más que

cánones, es decir, *reglas propuestas*, y voluntariamente recibidas por los príncipes cristianos, hasta la traslación del imperio a *Carlomagno*, posteriormente, cuando creció el poder del Papa, se convirtieron en normas obligatorias, y los emperadores mismos se vieron obligados a considerarlas leyes (para evitar grandes daños que podían causar las gentes descarriadas).

De aquí se infiere que en todos los dominios donde los Papas y su poder eclesiástico está admitido sin reservas, judíos, turcos y gentiles son tolerados con su religión, en la Iglesia romana, en tanto que con el ejercicio y profesión de la misma no ofendan al poder civil; en cambio, en un dominio cristiano aunque extranjero, no pertenecer a la religión romana es capital, porque el Papa pretende que todos los [337] cristianos son súbditos suyos. De otro modo iría contra la ley de las naciones perseguir, como infiel, a un extranjero cristiano por profesar la religión de su propio país; o más aún en cuanto que los que no están contra Cristo, están con Él.

De lo mismo resulta que en todo Estado cristiano existen ciertos hombres que en virtud de su libertad eclesiástica quedan exentos de los tributos y de los tribunales del Estado civil; así ocurre con el clero secular, como con los monjes y mendicantes, que en muchos lugares están en tan gran proporción con respecto al común de las gentes, que si preciso fuera, ellos solos podrían constituir un ejército, suficiente para cualquier guerra que la Iglesia militante hubiese de llevar a cabo contra sus propios príncipes o contra los extraños.

Un segundo abuso general que se hace de la Escritura es el trueque de la consagración en conjuro o encantamiento. *Consagrar* es, en la Escritura, ofrecer dar o dedicar, mediante un piadoso y honesto lenguaje y con determinados gestos, un hombre u otra cosa a Dios, separándolos de su uso común; es decir, santificarlos o hacerlos divinos, y aptos para ser usados, solamente, por aquellos a quienes Dios ha designado para ser sus ministros públicos (como he probado ya, ampliamente, en el capítulo XXXV); y con ello se cambia no ya la cosa consagrada, sino solamente el uso de ella, de ser profana y común, a ser santa y peculiar para el servicio de Dios. Pero cuando mediante tales palabras se pretende cambiar la cosa misma, entonces ya no es consagración, sino una obra extraordinaria

de Dios o un vano e impío conjuro. Ahora bien, teniendo en cuenta (por la frecuencia con que se pretende el cambio de naturaleza en las consagraciones) que no puede ser estimada como una obra extraordinaria, no puede ser otra cosa que un conjuro o encantamiento, en virtud del cual los hombres creerán en una alteración de naturaleza que no existe, contrariamente al testimonio de la vista y de todo el resto de los sentidos del hombre. Tal ocurre, por ejemplo, cuando el sacerdote, en lugar de consagrar el pan y el vino al servicio peculiar de Dios en el sacramento de la Eucaristía (que no es sino el acto de separar esas materias de su uso común, para significar, es decir, para recordar a los hombres su redención, por la Pasión de Cristo, cuyo cuerpo fue quebrantado y sangró sobre la cruz de nuestras transgresiones), cuando el sacerdote, decimos, pretende que al pronunciar las palabras de nuestro Salvador: *Este es mi cuerpo,* y *Esta es mi sangre,* ya no existe allí naturaleza del pan, sino su verdadero cuerpo, no obstante lo cual no se manifiesta a la vista ni a ningún otro sentido del recipiendiario nada que no apareciese antes de la consagración. Los magos egipcios, de los que se decía que convirtieron sus varas en serpientes y las aguas en sangre, no defraudaron, al parecer, los sentidos de los espectadores con una falsa visión de las cosas, y sólo así fueron estimados como encantadores. Pero ¿qué hubiéramos pensado de ellos si en sus varas no hubiese aparecido nada semejante a una serpiente, y en el agua encantada nada semejante a sangre, ni a otra cosa distinta del agua, sino que engañaban al rey cuando presentaban serpientes con aspecto de varas, y sangre que parecía agua? Esto hubiera sido, a la vez, encantamiento y mentira. Pues bien: en esa ceremonia diaria los sacerdotes hacen lo mismo [338] utilizando las palabras sacramentales a la manera de un encantamiento que nada nuevo produce para los sentidos, pero haciéndonos pensar que el pan se ha convertido en un hombre: más aún, en un Dios; y requieren que los hombres lo adoren, como si nuestro Salvador mismo fuera a la vez, actualmente, Dios y hombre, cometiendo con ello la mayor idolatría. En efecto, si fuera bastante excusa para tal idolatría decir que ya no es pan, sino Dios, ¿por qué no existiría la misma excusa para los egipcios, cuando decían

que los apios y cebollas que ellos adoraban, no eran meros apios y cebollas, sino una divinidad bajo tales especies, o cosas análogas? Las palabras: *Este es mi cuerpo*, son equivalentes a estas otras: *Esto significa o representa mi cuerpo*, y constituyen una figura de dicción ordinaria: pero tomarlas literalmente es un abuso; y ni aun tomadas así, pueden aplicarse a otra cosa sino al pan que Cristo mismo consagró con sus propias manos. En efecto, Él nunca dijo que un pan cualquiera, sobre el cual un sacerdote pronunciara las palabras: *Este es mi cuerpo*, o *Este es el cuerpo de Cristo*, fuera transustanciado de modo presente; ni la Iglesia de Roma estableció la transustanciación hasta la época de Inocencio III, cosa que ocurrió no hace más de quinientos años, cuando la potestad del Papa se hallaba en su apogeo, y era tan grande el oscurantismo de la época que los hombres no discernían el pan que se les daba para comer, especialmente cuando iba estampado con la figura de Cristo sobre la cruz, creyéndose que estaba transustanciado no sólo en el cuerpo de Cristo, sino también en la madera de su cruz, y que comían ambas cosas juntas, en el sacramento.

El mismo encantamiento, en lugar de consagración, se usa también en el sacramento del bautismo, en el cual el encantamiento se suscita por el abuso del nombre de Dios en cada una de las distintas personas y en la trinidad entera, con el signo de la cruz a cada nombre. En primer término, cuando consagra el agua, dice el sacerdote: *Yo te conjuro, a tí, criatura de agua, en el nombre de Dios Padre Todopoderoso, y en el nombre de Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor, y en virtud del Espíritu Santo, que te conviertas en agua bendita, para expulsar todos los poderes del enemigo, y para desarraigar y suplantar al enemigo*, etc. Y lo mismo ocurre en la bendición de la sal que ha de mezclarse con el agua: *Que te conviertas en sal bendita, que todos los fantasmas y fraudes de los demonios huyan y se alejen del lugar donde has sido esparcida; y que cada espíritu impuro sea conjurado por Aquel que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.* Lo mismo ocurre en la bendición del óleo: *Que todo el poder del enemigo, toda la hueste del diablo, todos los asaltos y fantasmas de Satán puedan ser expulsados por esta criatura del óleo.* En cuanto al infante que va a ser bautizado, se le somete a diversos en-

cantamientos. En primer término, en la puerta de la iglesia sopla el sacerdote tres veces en la cara del niño y dice: *Sal de él, espíritu impuro y deja lugar al Espíritu Santo, el consolador*, como si todos los niños, hasta que sobre ellos sopla el sacerdote, fueran seres demoníacos. Luego, antes de su entrada en la iglesia, dice como antes: *Yo te conjuro que salgas y te alejes de este siervo de* [339] *Dios.* Y, de nuevo, el mismo exorcismo es repetido una vez más, antes de proceder al bautismo. Este y algunos otros encantamientos son los que se usan, en lugar de las bendiciones y consagraciones, en la administración de los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía. Cada una de las cosas que sirve a esos usos santificados (excepto la saliva profana del sacerdote) tiene alguna forma establecida de exorcismo.

Tampoco los otros ritos, como el del matrimonio, la extremaunción, la visita a los enfermos, la consagración de iglesias y camposantos, y otros análogos están exentos de encantamiento, puesto que en ellos se utilizan el óleo y el agua bendita, con el abuso de la cruz, y de la santa palabra de David: *Asperges me Domine Hyssopo*, como conjuros eficaces para ahuyentar fantasmas y espíritus imaginarios.

Otro error general es el de la falsa interpretación de las palabras *vida eterna*, *muerte perdurable* y *segunda muerte*. En efecto, aunque en la Sagrada Escritura leemos que Dios creó a Adán en un estado de vida eterna, con carácter condicional, es decir, si no desobedecía su mandato, estado que no es esencial a la naturaleza humana sino consecuente a la virtud del árbol de la vida, del cual tenía libertad para comer mientras no hubiera pecado; y que fué expulsado del Paraíso después de haber pecado, para que no pudiera seguir comiendo de él, y vivir eternamente; y que la pasión de Cristo procura la remisión de los pecados para todos cuantos creen en Él, y, por consiguiente, una restitución de la vida entera a todos los creyentes, y a ellos solamente; a pesar de que leemos eso, decimos, la doctrina es ahora y ha sido durante mucho tiempo otra muy distinta, a saber: que cada uno tiene eternidad de vida por naturaleza, desde el momento que su espíritu es inmortal: así que la espada flamígera a la entrada del Paraíso, aunque impide a un hombre acercarse al árbol de la vida, no

le priva de la inmortalidad que Dios tomó de él por sus pecados; ni le hace necesario el sacrificio de Cristo para la remisión de los mismos; y por consiguiente, no sólo el creyente y el hombre recto, sino también los malvados y los paganos, disfrutarán de vida eterna sin muerte, en absoluto; mucho menos, una segunda y perdurable muerte. Hácese de esto una salvedad diciendo que por *segunda* y *perdurable muerte* se significa una segunda y perdurable vida, pero en medio de tormentos; una figura de dicción nunca usada, salvo en este caso.

Toda esta doctrina está fundada únicamente en alguno de los más oscuros pasajes del Nuevo Testamento, que no obstante, considerando la finalidad completa de la Escritura, pueden, con bastante claridad, interpretarse en un sentido diferente, son innecesarios para la fe cristiana. Suponiendo, en efecto, que cuando un hombre muere nada queda de él sino su esqueleto, Dios, que con su palabra ha suscitado del polvo y del yeso inanimados una criatura viva ¿no puede, con la misma facilidad, resucitar a una nueva vida, un esqueleto muerto, y dejar que viva para siempre, o hacerlo de nuevo, por medio de otra palabra? El *espíritu*, en la Escritura, significa siempre o bien la vida o la criatura viva; y el cuerpo y el alma, juntamente, el *cuerpo* [340] *vivo*. En el quinto día de la creación dijo Dios: Que las aguas produzcan *reptile animæ viventis*, la cosa reptante que tiene en sí un alma viva; en inglés se traduce por la frase *lo que tiene vida*. Y además, Dios creó la ballena y *omnem animam viventem*, que en inglés significa *toda criatura viva*. Y lo mismo ocurrió con el hombre, al que hizo Dios del polvo de la tierra, y sopló en su faz el hálito de la vida, *et factus est homo in animam viventem*, es decir, y el hombre fue convertido en una criatura viva. Y en cuanto Moisés salió del arca dijo Dios que Él no quería dar muerte *omnem animam viventem*, es decir, *a toda criatura viva*. Y en *Deuteronomio*, 12, 23, se dice: *No comais la sangre, porque la sangre es el alma*; es decir, la vida. De estos pasajes resulta que si por *alma* se entiende una *sustancia incorpórea*, con una existencia separada del cuerpo, el término puede referirse con igual exactitud a cualquier otra criatura viva que al hombre. Pero que las almas de los creyentes no han de per-

manecer en sus cuerpos por su propia naturaleza, sino por la gracia especial de Dios, desde la resurrección hasta toda eternidad, pienso haberlo probado suficientemente a base de las Escrituras, en el capítulo XXXVIII. Y en cuanto a los pasajes del Nuevo Testamento donde se dice que todo hombre será arrojado, en cuerpo y alma, en el fuego del infierno, no se alude a otra cosa sino al cuerpo y a la vida, es decir, que serán arrojados vivos en el fuego perpetuo de Gehenna.

Es esta la ventana por donde penetra, primero, la tenebrosa doctrina de los tormentos eternos, y después la del Purgatorio, y, como consecuencia, la de la deambulación de los fantasmas de personas fallecidas, en especial por los lugares consagrados, solitarios u oscuros; y basándose en esa doctrina surgen las pretensiones de exorcismo y conjuro de los fantasmas, como también de la invocación de personas muertas, y la doctrina de las indulgencias, es decir, de la exención, durante algún tiempo o para siempre, del fuego del Purgatorio, pretendiéndose que estas sustancias incorpóreas quedan depuradas por el fuego, haciéndoselas aptas para el cielo. En efecto, estando generalmente imbuídos los hombres, antes de la época de nuestro Salvador, y por contagio de la demonología de los griegos, con la idea de que los espíritus humanos eran sustancias distintas de los cuerpos, y por consiguiente que cuando el cuerpo había muerto, el alma de cada hombre, fuera bueno o malo, debía subsistir en algún sitio, en virtud de su propia naturaleza, sin que en ello se reconociera ningún don sobrenatural de Dios, los doctores de la Iglesia dudaron largo tiempo acerca de cuál sería el lugar donde los espíritus morarían hasta que volvieran a reunirse a sus cuerpos en la resurrección; se supuso, durante algún tiempo, que yacían bajo los altares; pero la Iglesia de Roma consideró más beneficioso construir para ellos este lugar del Purgatorio, creencia que ha sido desechada en estos últimos tiempos, por otras Iglesias.

Consideremos, ahora, qué textos de la Escritura parecen confirmar mejor estos tres errores generales a que me he referido. En cuanto a los alegados por el cardenal Belarmino, respecto al carácter presente del reino de Dios, administrado por el Papa (ningún argumento hay que contenga más visos probatorios), los he refutado ya, [341] evidenciando que el

reino de Dios instituído por Moisés terminó en la elección de Saúl, después de cuya época el Sacerdote, por su propia autoridad, nunca depuso a ningún rey. Lo que el Sumo Sacerdote hizo a Atalías, no lo hizo por su propio derecho, sino por autorización del joven rey Joas, su hijo. En cambio, Salomón, por su propio derecho, depuso al Sumo Sacerdote Abiatar, y colocó otro en su lugar. El pasaje más difícil de rebatir, de todos cuantos pueden ser aducidos para probar que el reino de Dios por Cristo es ya de este mundo, no es el alegado por Belarmino ni por otro defensor de la Iglesia de Roma, sino por Beza, quien hace comenzar ese reino en la resurrección de Cristo. Ignoro, sin embargo, si con ello pretende asegurar para el presbiterado el supremo poder eclesiástico en el Estado de Ginebra (y por consiguiente, a todo presbiterado en cualquier otro Estado), o a los príncipes y otros soberanos civiles: en efecto, el presbiterado aspiró al poder de excomulgar a sus propios reyes, y a ser los supremos moderadores en materia de religión, en los lugares donde tenían esta forma de gobierno eclesiástico, del mismo modo que el Papa tiene esa misma aspiración, con carácter universal.

Las palabras son (*Mr.*, 9, 1): *Verdaderamente os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que no vean el reino de Dios que viene con potencia.* Si se toman gramaticalmente, estas palabras aseveran que o bien algunos de los hombres que estuvieron con Cristo en aquel tiempo están aún vivos, o bien el reino de Dios debe existir ahora en este mundo presente. Y, entonces, hay otro pasaje más difícil aún: en efecto, cuando los Apóstoles, después de la resurrección del Señor, e inmediatamente antes de su Ascensión, dijeron (*Hch.*, 1, 6): *Señor, ¿restituirás el reino de Israel, en este tiempo?* Él les contestó: *No os compete a vosotros conocer el tiempo y las razones que el Padre puso en su sola potestad; mas recibireis potestad por la venida del Espíritu Santo sobre vosotros, y sereis para mí* (mártires) *testigos lo mismo en Jerusalem que en toda Judea, y en Samaria, y hasta lo más alejado de la tierra.* Esto equivale a decir: Mi reino no ha venido todavía, ni tendreis un anticipo de cuándo vendrá; porque vendrá como un ladrón en la noche; pero yo os enviaré al Espíritu Santo, y gracias a él

tendréis la potestad de dar a todo el mundo (por vuestra predicación) testimonio de la resurrección mía, y de las obras que he hecho, y de la doctrina que he enseñado, para que ellos puedan creer en mí y esperar la vida eterna, cuando yo venga de nuevo. ¿Cómo podría esto estar de acuerdo con la venida del reino de Cristo en la resurrección? Y lo que San *Pablo* dice (1 *Ts.*, 1, 9, 10): *Que ellos se convirtieron de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y para aguardar a su Hijo del cielo.* En este caso, aguardar a su Hijo del cielo es esperar su venida para que sea rey en su poder, lo cual no sería necesario si su reino, entonces, hubiera tenido realidad actual. Además, si el reino de Dios hubiese comenzado en la resurrección (como pretendía *Beza* en este pasaje, *Mr.*, 9, 1), ¿qué razón existiría para que los cristianos, desde la resurrección precisamente, dijeran en sus plegarias *Venga a nos tu reino?* Por consiguiente, es manifiesto que las palabras de San Marcos no deben ser [342] interpretadas de tal modo. Algunos de los que están aquí (decía nuestro Salvador) no gustarán la muerte hasta que hayan visto entronizarse el reino de Dios. Así pues, si había de venir este reino en la resurrección de Cristo, ¿por qué se dice *algunos de ellos*, mejor que *todos?* Porque todos vivieron hasta después de que Cristo resucitó.

A quienes reclaman una exacta interpretación de este texto, dejémosles interpretar primero las mismas palabras de nuestro Salvador a San *Pedro*, respecto a San *Juan* (cap. 21, 22): *Si yo quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué te importa a ti?* A base de lo cual se fundó el relato de que él no había de morir. No obstante, la veracidad de esta alusión ni fue confirmada por estar apoyada en un buen fundamento, ni fue refutada, como desprovista de un fundamento aceptable sobre aquellas palabras; se dejó como un hecho no bien comprendido. La misma dificultad existe también en el pasaje de San Marcos. Y si resulta legítimo conjeturar acerca de su significado por lo que inmediatamente sigue, tanto en esta versión como en la de San Lucas, donde se repite la misma expresión, no es improbable decir que están relacionadas con la transfiguración que se describe en los versículos inmediatamente subsiguientes, en los cuales se dice que, *después de seis*

largos días, Jesús tomó consigo a Pedro, a Juan y a Santiago (es decir, no a todos, sino a algunos de sus discípulos) *y les condujo a lo alto de una elevada montaña aparte de los demás, y se transfiguró ante ellos. Y su aureola se hizo brillante, excediendo en blancura a la nieve, de tal modo que ningún ropaje en la tierra podía compararsele. Y allí apareció ante ellos Elías con Moisés, y estuvieron hablando con Jesús*, etc. Así vieron ellos a Cristo en gloria y majestad, tal como ha de venir, y *tuvieron mucho miedo*. De este modo, la promesa de nuestro Salvador fue cumplida por vía de *visión*. Fue una visión, probablemente, como puede inferirse a base de San Lucas, el cual relata el mismo suceso (cap. 9, ver. 28) y dice que Pedro y los que estaban con él cayeron en un profundo sueño. Pero más ciertamente a base de *Mateo*, 17, 9 (donde vuelve a relatarse lo mismo): en efecto nuestro Salvador les encargó que *no comunicaran a nadie la visión hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos*. Como quiera que sea, no puede extraerse de aquí ningún argumento para probar que el reino de Dios se iniciará, hasta el día del Juicio.

En cuanto a otros textos aducidos para probar la potestad del Papa sobre los soberanos civiles (aparte de los de *Belarmino*), como el de que las dos espadas que Cristo y sus Apóstoles tenían entre ellos, eran la espada espiritual y la temporal, las cuales dijo San Pedro que le habían sido entregadas por Cristo; y el de que de las dos luminarias, la mayor significa el Papa y la más pequeña el rey, cabe inferir perfectamente, a base del primer versículo de la Biblia que al hablar del cielo se significa el Papa; y al decir tierra, el rey. Pero esto no es argüir a base de la Escritura, sino una insultante burla para los príncipes, que se generalizó en cuanto los Papas tuvieron fuerza bastante para asegurar su propia grandeza y para luchar contra todos los reyes cristianos, y para enfrentarse con los emperadores, mofándose lo mismo de ellos que de la Escritura en las palabras del Salmo 91: *Tú pisarás sobre el león y el basilisco, y hollarás bajo tus pies al cachorro del león y al dragón.*

En cuanto a los ritos de consagración, aunque en su mayor parte dependen de la discreción y buen juicio de quienes gobiernan la Iglesia, y no de las Escrituras, quienes la gobiernan

están obli- [343] gados a tomar la orientación que la naturaleza de los actos en sí mismos requieren, e igualmente a que las ceremonias, palabras y gestos sean, a la vez, decorosas y significativas, o que, por lo menos, estén de acuerdo con la acción desarrollada. Cuando Moisés consagró el tabernáculo, el altar y las vasijas que pertenecían a ellos (*Ex.*, 40) los ungió con el óleo que Dios había encargado hacer para este propósito; y así fueron santificados. Nada, en cambio, se hizo para expulsar los fantasmas. El mismo Moisés (soberano civil de Israel) cuando consagró a Aarón (el Sumo Sacerdote) y a sus hijos, les lavó con agua (no con agua purificada), les impuso las túnicas y les ungió con óleo; y así quedaron santificados para celebrar a Dios en el oficio sacerdotal; esto constituía una sencilla y decorosa purificación, y un oportuno ornamento, antes de presentarlos a Dios, como sirvientes suyos. Cuando el rey *Salomón* (el soberano civil de Israel) consagró el templo que había construído (2 *R.*, 8) colocóse el rey ante toda la congregación de Israel, y, después de bendecirla, dio gracias a Dios por haber puesto en el corazón de su padre la idea de construir el templo, y por haberle dado a él la gracia de realizar ese propósito. Entonces rogó primero a Dios que aceptara esa casa, aunque no fuera digna de su infinita grandeza, y que escuchara las plegarias de sus siervos cuando rezaran en ella o (si estuvieran ausentes) en dirección a ella; por último, ofreció un sacrificio u ofertorio de paz, y la casa quedó consagrada. No hubo procesión; el rey se mantuvo todavía en primer lugar; no hubo agua purificada, ni *asperges me*, ni ninguna otra impertinente aplicación de palabras enunciadas en otra ocasión, sino un discurso decoroso y razonable, de tal naturaleza que haciendo a Dios un presente de su casa recién construída, estaba muy de acuerdo con la ocasión.

No leemos que San Juan purificara el agua del Jordán, ni Felipe el agua del río donde bautizó al eunuco, ni que ningún pastor de la época de los Apóstoles pusiera su saliva en la nariz de la persona que había de ser bautizada, y dijera: *In odorem suavitatis*, es decir, *por un dulce sabor al Señor;* con lo que ni la saliva, por su suciedad, ni la aplicación de estas palabras, tan leves, de la Escritura, pueden ser justificadas por ninguna autoridad humana.

Para probar que el alma separada del cuerpo vive eternamente, no sólo las almas de los elegidos por gracia especial y mediante la restauración de la vida eterna que Adán perdió por el pecado, y nuestro Salvador restauró por el sacrificio de sí mismo, a quienes creían en Él; sino también las almas de los réprobos, como una propiedad consustancial del género humano, sin otra gracia de Dios que la universalmente conferida a toda la humanidad, existen diversos pasajes que a primera vista parecen servir suficientemente al efecto: pero son tales que si se les compara con lo que antes (cap. XXXVIII) he alegado a base del 14 de *Job*, me parecen mucho más expuestos a controversia que las palabras de *Job*.

En primer término tenemos las palabras de Salomón (*Ec.*, 12, 7): *Y el polvo tornará entonces al polvo, como era, y el espíritu volverá* [344] *a Dios que lo dio.* Esta frase (si no existe otro texto que directamente se le oponga) puede muy bien admitir la interpretación de que sólo Dios sabe (y no el hombre) lo que ocurre con el espíritu humano cuando expira; y el mismo Salomón, en el mismo libro (cap. 3, vers. 20, 21) ofrece la misma sentencia, en el sentido que yo le he dado: sus palabras son: *Todo va* (hombre y animal) *al mismo lugar: Todo es hecho del polvo, y todo se convertirá en polvo, otra vez. ¿Quién sabe que el espíritu del hombre va hacia arriba, y que el espíritu del animal va hacia abajo, a la tierra?* Esto es, nadie sabe sino Dios; ni es una frase desusada decir de las cosas que no comprendemos, *Dios sabe qué*, y *Dios sabe dónde.* El pasaje del *Génesis*, 5, 24: *Caminó, pues, Enoc con Dios, y desapareció, porque le llevó Dios,* se explica en *Hebreos*, 11, 5: *El fue trasladado, para que no muriera; y no se le encontró, porque Dios le había trasladado. En efecto, antes de su traslación, tuvo testimonio de que era grato a Dios,* haciendo tanto por la inmortalidad del cuerpo como por la del alma, lo cual prueba que esta traslación suya era peculiar al que agrada a Dios, a diferencia de los malvados, y depende de la gracia, no de la naturaleza. Por el contrario, ¿qué interpretación daremos, aparte del sentido literal, a las palabras de Salomón (*Ec.*, 3, 19): *Porque lo que ocurre a los hijos de los hombres ocurre al animal, y un mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros; y una*

misma respiración tienen todos (un espíritu): *así que un hombre no tiene preeminencias sobre un animal, porque todo es vanidad.* En sentido literal no existe inmortalidad natural del espíritu, ni tampoco contradicción con la vida eterna, que el elegido suele disfrutar por la gracia. *Y mejor es* (cap. 4, ver. 3) *el que no ha sido aún, que ellos dos;* es decir, mejor que los que viven o han vivido; ello implicaría una afirmación excesiva, si el alma de todos cuantos han vivido fuera inmortal, porque entonces, tener un alma inmortal sería peor que carecer de alma en absoluto. Además (cap. 9, 5): *los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben cosa alguna;* es decir, naturalmente, y antes de la resurrección del cuerpo.

Otro pasaje que parece pronunciarse por la inmortalidad natural del alma es aquel en que nuestro Salvador dice que Abraham, Isaac y Jacob están vivos: pero con ese pasaje se alude a la promesa de Dios, y a su certidumbre de resucitar otra vez, no a una vida actual en aquel entonces; y en el mismo sentido en que Dios dijo a Adán que el día en que comiera del fruto prohibido, moriría ciertamente, a partir de ese momento fue un hombre sentenciado a muerte, pero no por ejecución, hasta casi mil años más tarde. Así Abraham, Isaac y Jacob estaban vivos en promesa, cuando Cristo habló, pero no están actualmente hasta la resurrección. Y la historia de Dives y de Lázaro nada implican contra esto, si la tomamos (y así es) como parábola.

Ahora bien, existen en el Nuevo Testamento otros pasajes en que una inmortalidad parece ser directamente atribuída a los malvados. Es, en efecto, evidente, que ellos resucitarán el día del Juicio. Afírmase, además, en diversos pasajes, que serán arrojados al *fuego eterno,* a los *tormentos* [345] *eternos,* a los *castigos eternos;* y que *el gusano de la conciencia nunca muere;* todo lo cual queda comprendido en la frase *muerte perpetua,* que ordinariamente se interpreta como una *vida perpetua en tormentos.* No obstante, no comprendo que un hombre pueda vivir en tormentos eternamente. Así también parece arduo decir que Dios, que es el Padre de la gracia, y hace en el cielo y en la tierra todo cuanto quiere; que ejerce dominio sobre los corazones de todos los hombres; que induce a los hombres a obrar y querer; que Dios, sin cuya liberalidad

un hombre no tiene la inclinación al bien, ni arrepentimiento del mal, castigue las transgresiones humanas sin límite alguno de tiempo, y con toda la extremidad de tortura que los hombres pueden imaginar, y más aún. Tenemos que considerar, por consiguiente, cuál es la significación que se da al *fuego eterno*, y a otras frases análogas de la Escritura.

He mostrado ya que el reino de Dios por Cristo comenzará en el día del Juicio: que en este día, los creyentes resucitarán, con cuerpo glorioso y espiritual, y serán súbditos en este su reino, destinado a la eternidad: que no se casarán ni serán dados en matrimonio, ni comerán ni beberán, como hacían cuando estaban en posesión de su cuerpo natural, sino que vivirán para siempre en sus personas individuales sin la eternidad específica de la generación; y que los réprobos se levantarán también, para recibir el castigo de sus pecados. Igualmente, que aquellos de los elegidos que en dicho día estén vivos en sus cuerpos terrenales, verán sus cuerpos repentinamente cambiados y convertidos en espirituales e inmortales. Pero que los cuerpos de los réprobos, que integran el reino de Satán, sean también cuerpos gloriosos o espirituales; o que sean como los ángeles de Dios, que ni coman, ni beban, ni engendren; o que su vida sea eterna en sus personas individuales, como es la vida de cualquier hombre creyente, o como hubiera sido la vida de Adán, si no hubiese pecado, no existe lugar en la Escritura que pruebe tales cosas, si se exceptúan, tan sólo, los pasajes concernientes a los tormentos eternos; pasajes que pueden ser interpretados de otro modo.

De aquí puede inferirse que así como, después de la resurrección, el elegido será restituído a la situación en que Adán se encontraba antes de pecar, así también el réprobo se encontrará en la situación en que estuvieron Adán y su posteridad, después de cometido el pecado, salvo que Dios prometió a Adán un Redentor, con tal de que la descendencia del primer hombre confiara en Él y se arrepintiera; no un Redentor a los que muriesen en sus pecados, como lo hacen los réprobos.

Teniendo en cuenta estas cosas, los textos que mencionan el *fuego eterno*, los *tormentos eternos* o el *gusano que nunca muere*, no contradicen la doctrina de una segunda y eterna

muerte, en el sentido auténtico y natural de la palabra *muerte*. El fuego o los tormentos preparados para los malvados en *Gehenna*, *Tophet* o en cualquier otro lugar, pueden continuar por siempre, y que haya hombres malvados para ser atormentados en ellos; aunque no todos, ni cada uno eternamente. En efecto, si los malvados se restituyeran a la situación en que se encontraban después del pecado de Adán, podrán, en la resurrección, vivir como lo hicieron antes, casarse y ser dados en matrimonio, y tener cuerpos materiales y corruptibles, como ahora [346] los tiene la humanidad; y, por consiguiente, seguir engendrando perpetuamente, después de la resurrección, como lo hicieron antes. En efecto, ningún pasaje hay en la Escritura que diga lo contrario. San Pablo, refiriéndose a la resurrección (1 *Co.*, 15) alude solamente a la resurrección para la vida eterna, y no a la resurrección para el castigo. Y de la primera dice que *el cuerpo es sembrado en corrupción, resucitado en la incorrupción; sembrado en deshonor, resucitado en honor; sembrado en debilidad, resucitado en poder; sembrado, un cuerpo natural, resucitado, un cuerpo espiritual*. No puede afirmarse lo mismo de los cuerpos de quienes resucitan para el castigo. Así, también cuando nuestro Salvador habla de la naturaleza del hombre después de la resurrección, se alude a la resurrección para la vida eterna, no para el castigo. El texto es *Lucas*, 20, vers. 34, 35, 36, un texto fértil: *Los hijos de este mundo se casan y son dados en matrimonio; mas los que fueren tenidos por dignos de obtener este mundo y la resurrección de los muertos, ni se casan ni son dados en matrimonio; ni pueden morir ya más, porque son iguales a los ángeles, y son los hijos de Dios, siendo los hijos de la resurrección*. Los hijos de este mundo, que están en la situación en que Adán los dejó, se casarán y serán dados en matrimonio; es decir, estarán corrompidos y engendrarán sucesivamente, lo cual implica una inmortalidad de la especie, pero no de las personas de los hombres. No son dignos de ser contados entre los que obtendrán el mundo venidero y una resurrección absoluta de entre los muertos, sino sólo un breve tiempo, como moradores de este mundo, y sólo al objeto de recibir un castigo pertinente por su contumacia: Los elegidos son las únicas criaturas de la resurrección, es decir, los únicos con derecho

a la vida eterna; sólo ellos cesarán de morir: son iguales a los ángeles; y tales son los hijos de Dios, y no los réprobos. A los réprobos les queda, después de la resurrección, una *segunda* y *eterna* muerte; entre la resurrección y esa segunda y eterna muerte existirá un tiempo de castigo y tormento, que durará, por sucesión de los pecadores en esos sufrimientos, tanto tiempo como dure la propagación del género humano; el cual es eterno.

Sobre esta doctrina de la eternidad natural de las almas separadas del cuerpo se funda (tal como he dicho) la doctrina del Purgatorio. En efecto, suponiendo que la vida eterna se obtiene por la gracia, solamente, no existe más vida que la vida del cuerpo; y no hay inmortalidad hasta la resurrección. Los textos referentes al Purgatorio, alegados por Belarmino a base de la escritura canónica del Antiguo Testamento son, primero, el ayuno mencionado de *David* por *Saúl* y *Jonatán* (2 *R.*, 1, 12), y además (2 *S.*, 3, 35), por la muerte de Abner. Este ayuno de David, dice, se llevó a cabo para obtener un beneficio de las manos de Dios, para ellos, después de su muerte; en efecto, después de haber ayunado para lograr el restablecimiento de su propio hijo, tan pronto como supo que había muerto, llamó para que le sirvieran comida. El alma tiene una existencia separada del cuerpo, y nada puede ser obtenido por el ayuno humano para las almas que están ya en el cielo o en el infierno; pero existen algunas almas de seres muertos que no están ni en el cielo ni en el infierno, y que, por consiguiente, deben estar en algún tercer lugar, que debe ser el Purgatorio. Y así, forzándolos mucho, ha adu- [347] cido estos pasajes como prueba de que existe el Purgatorio: con lo cual es manifiesto que las ceremonias del duelo y del ayuno, cuando se practican por la muerte de alguien cuya vida no fue provechosa para los dolientes, se utilizan como honor hacia sus personas; y cuando esto se hace con motivo de la muerte de aquellos de cuya vida derivó, para quienes se lamentan, algún beneficio procede de su daño particular. Así *David* honró a *Saúl* y *Abner* con su ayuno, y en la muerte de su propio hijo, se reconfortó a sí mismo recibiendo su ordinario alimento.

En los otros pasajes que aduce, extrayéndolos del Antiguo Testamento, no existe siquiera un atisbo o apariencia de prue-

ba. Menciona todos los textos en que se leen las palabras *ira*, *fuego*, *arder*, *purgar*, *depurar*, en el caso de que alguno de los Padres la haya aplicado, en un sermón teórico, a la doctrina, ya entonces creída, del Purgatorio. El primer versículo del *Salmo* 37 dice así: *¡Oh, Señor, no me rechaces en tu ira ni me castigues en tu ardoroso desagrado!* ¿Qué Purgatorio sería éste si San Agustín no hubiese aplicado la *ira* a la llama del infierno, y el *desagrado* a la del Purgatorio? ¿Qué género de Purgatorio es el de *Salmos* 66, 12: *Entramos en fuego y en agua, y nos llevaste a un lugar húmedo*, y otros textos análogos (con los cuales los doctores de aquellos tiempos se proponían adornar o ampliar sus sermones o comentarios) traídos a propósito por la fuerza o el ingenio?

Alega sin embargo, otros pasajes del Nuevo Testamento respecto de los cuales no es tan fácil la réplica. En primer término, el de *Mateo*, 12, 32: *Y cualquiera que hablare una palabra, contra el Hijo del hombre, le será perdonada; mas cualquiera que hablare contra el Espíritu Santo no le será perdonado ni en este mundo ni en el venidero*. Según este pasaje, el Purgatorio será el mundo venidero, donde serán perdonados algunos pecados que no lo fueron en este mundo: a pesar de esto, es evidente que no existen sino tres mundos: uno, desde la Creación hasta el Diluvio, un mundo que fue destruído por el agua y que en la Biblia se denomina el *Viejo mundo;* otro, desde el Diluvio hasta el día del Juicio, que es el *Mundo presente*, y será destruído por el fuego; y el tercero, que existirá desde el día del Juicio en adelante, en forma perdurable, y al cual se denomina el *Mundo venidero*. Todos admiten que en este último no existirá Purgatorio: por consiguiente, mundo venidero y purgatorio son cosas incompatibles. Pero, ¿cuál puede ser, entonces, el significado de las referidas palabras de nuestro Salvador? Confieso que difícilmente pueden conciliarse con las doctrinas unánimemente reconocidas en la actualidad. Ciertamente tampoco constituye ninguna cosa vergonzosa confesar que la profundidad de la Escritura es tan grande, que resulta insondable para la pequeñez del entendimiento humano. Sin embargo, deseo proponer a la consideración de los religiosos más doctos algunos extremos, más allá de los que el texto mismo sugiere. En primer

término hablar contra el Espíritu Santo, como la tercera persona de la Trinidad, es hablar contra la Iglesia en la cual reside el Espíritu Santo; parece establecerse una comparación entre la sencillez con que nuestro Salvador soportó las ofensas que le fueron hechas mientras Él mismo enseñó al mundo, es decir, mientras permaneció sobre la tierra, y la severidad de los pastores, posteriores a Él, contra quienes negasen su autoridad, que derivaba del Espíritu Santo. Viene a ser como si dijeran: Vosotros que negáis [348] mi poder, e incluso me crucificaréis, seréis perdonados por mí, en cuanto os volváis hacia mí con muestras de arrepentimiento. Pero si negáis el poder de quienes os enseñarán después de mí, por el poder del Espíritu Santo, éstos serán inexorables, y no os perdonarán, sino que os perseguirán en este mundo y os dejarán sin absolución (aunque os volváis a mí, a menos que no os volváis también a ellos) para ser castigados (si ello está a su alcance) en el mundo venidero. Y así, las palabras pueden ser tomadas como una profecía o predicción concerniente a épocas muy prolongadas de la Iglesia Cristiana. O bien si el significado no es éste (porque yo no abrigo la pretensión de haber acertado respecto de tan difíciles pasajes) acaso haya lugar, después de la resurrección, para el arrepentimiento de algunos pecadores. Y en efecto también existe otro pasaje que parece estar de acuerdo con ello. Si consideramos las palabras de San Pablo (1 *Co.*, 15, 29): *¿Qué harán los que se bautizan por los muertos si los muertos en ninguna manera resucitan? ¿Por qué, pues, se bautizan por los muertos?*, puede inferirse con probabilidad, como algunos lo han hecho, que en la época de San Pablo era costumbre recibir el bautismo por los muertos (como hay quien opina actualmente, que puede servir de garantía para la fe de los niños que no son, aún, capaces de creer), actuando en pro de las personas de sus amigos muertos, para que estén dispuestos a obedecer y recibir como rey suyo a nuestro Salvador, cuando venga de nuevo; entonces, para lograr el perdón de los pecados en el mundo venidero, no hay necesidad de Purgatorio. Ahora bien, en estas dos interpretaciones hay tanto de paradoja que yo no puedo confiar en ellas; me limito a proponerlas a quienes están muy versados en la Escritura, para que averigüen si no existe un pasaje más claro que las contradiga. Simple-

mente diré que considero evidente la Escritura para persuadirme de que no es ni la palabra ni la realidad del Purgatorio, ni en este ni en ningún otro texto, ni que nada puede probar la necesidad de que exista un lugar para el alma sin el cuerpo, ni para el alma de Lázaro durante los cuatro días que estuvo muerto; ni para las almas de aquellos que, según la Iglesia Católica, padecen ahora los tormentos del Purgatorio. En efecto, Dios que pudo dar vida a un pedazo de barro, tiene el mismo poder para dar vida, nuevamente, a un hombre muerto, y para renovar su esqueleto inanimado y podrido, haciendo de él un cuerpo glorioso espiritual e inmortal.

Otro pasaje es el del 1 *Corintios*, 3, donde se dice que los que acumulan paja, heno, etc., sobre los verdaderos cimientos, verán perecer su obra; *pero que ellos mismos serán salvados, aunque a través del fuego.* Este fuego, según ellos, debe ser el fuego del Purgatorio. Dichas palabras, como he dicho anteriormente, son una alusión a las de *Zacarías*, 13, 9, cuando dice: *Yo meteré en el fuego la tercera parte y los fundiré como se funde la plata, y los probaré como se prueba el oro.* Dícese eso de la venida del Mesías en poder y gloria, es decir, en el día del Juicio y de la conflagración del mundo presente, en que el elegido no será consumido, sino purificado; es decir, cuando se despojará de sus doctrinas y tradiciones erróneas como de una corteza que se arroja, y seguidamente proclamará el nombre del verdadero Dios. Del mismo modo, de quienes sustentando el fundamento de que *Jesús es el Cristo,* apoyando, luego, en ésta algunas otras [349] doctrinas erróneas, dicen los Apóstoles que no serán consumidos en el fuego que renueva el mundo, sino que pasarán, a través de él, hacia la salvación, para percibir y abjurar sus anteriores errores. Los que construyen son los pastores; el cimiento, que *Jesús es el Cristo;* la paja y el heno, las *falsas consecuencias extraídas de ello por la ignorancia y la fragilidad;* el oro, plata y piedras preciosas, son sus *verdaderas doctrinas,* y la depuración, el *renunciamiento a sus errores;* en todo lo cual no existe atisbo alguno de la quema de lo incorpóreo, es decir de la impasibilidad de las almas.

Un tercer pasaje es el de 1 *Corintios*, 15, antes mencio-

nado, concerniente al bautismo por el muerto: a base de él concluye, primero, que los rezos por el muerto no dejan de tener utilidad; y basándose en esto, afirma que existe un fuego del Purgatorio: pero ninguna de estas cosas es exacta. En efecto, de las diversas interpretaciones de la palabra bautismo, aprueba en primer lugar aquella según la cual por bautismo se significa (metafóricamente) un bautismo de arrepentimiento, y que los hombres quedan bautizados en este sentido cuando ayunan, y rezan, y dan limosnas. En este sentido, el bautismo por el muerto y la oración por el muerto son una misma cosa. Pero esta es una metáfora de la cual no existe ejemplo, ni en la Escritura ni en ningún otro uso del lenguaje, y que, por consiguiente, discrepa también de la armonía y finalidad de la Escritura. La palabra bautismo se usa también (*Mr.*, 10, 38 y *Lc.*, 12, 50) para expresar el acto de estar bañado en la propia sangre, como lo estuvo Cristo en la Cruz, y como hicieron la mayoría de los Apóstoles, por dar testimonio de Él. Pero resulta excesivo afirmar que el rezo, el ayuno y las limosnas tienen alguna semejanza con ese baño. Lo mismo se dice en *Marcos*, 3, 11 (donde parece hacerse alguna alusión al Purgatorio) respecto a la depuración por el fuego. Es, sin embargo, evidente que el fuego y la purificación aquí mencionados, son los mismos a que se refiere el profeta *Zacarías* (cap. 13 ver. 9): *Meteré en el fuego a la tercera parte, y los fundiré*, etc. Y después de él, San Pedro (1 *P.*, 1, 7): *Para que la prueba de vuestra fe, mucho más preciosa que el oro que perece, aunque sea probado con fuego, sea hallada en alabanza, y honra y gloria, a la aparición de Jesucristo;* y San Pablo (1 *Co.*, 3, 13): *El fuego manifestará cuál sea la obra de cada uno.* Pero San Pedro y San Pablo hablan del fuego que existirá en la segunda aparición de Cristo; y el profeta Zacarías, en el día del Juicio; y, por consiguiente, este pasaje de San Mateo puede ser interpretado del mismo modo, y entonces no existirá necesidad del fuego del Purgatorio.

Otra interpretación del bautismo por el muerto es la que he mencionado anteriormente, y que él sitúa en segundo lugar de probabilidad. De ella infiere, también, la utilidad del rezo por el muerto. En efecto, si después de la resurrección, quienes no han oído de Cristo o no han creído en Él pueden

ser recibidos en el reino de Cristo, no es en vano que, después de su muerte, sus amigos recen por ellos, hasta que resuciten. Pero admitiendo que Dios, en virtud de las plegarias del creyente, pueda convertir a El algunos que no han oído predicar a Cristo, y que, por consiguiente, no han rechazado a Cristo, y aun reconociendo que la caridad de los hombres, en este punto, no puede ser censurada, esto no autoriza conclusión alguna respecto al purgatorio por [350] que resucitar de la muerte a la vida es una cosa, y resucitar del Purgatorio a la vida es otra, puesto que es pasar de una vida a otra vida, de una vida atormentada a una vida gozosa.

Un cuarto pasaje es el de *Mateo*, 5, 25: *Concíliate con tu adversario, presto, entre tanto que estás con él en el camino; porque no acontezca que el adversario entregue al juez, y el juez entregue al alguacil, y sea echado en prisión. De cierto te digo que no saldrás de allí, hasta que no hayas pagado el último cuadrante.* En esta alegoría, el que ofende es el *pecador;* el adversario y el juez, es *Dios;* la vida es esta *vida;* la prisión, el *sepulcro;* el alguacil, la *muerte,* de la cual el pecador no resucitará de nuevo a la vida eterna, sino a una segunda muerte, hasta que haya pagado el último cuadrante, o Cristo lo pague por él mediante su Pasión, que es un pleno rescate por todo género de pecados, lo mismo para los menudos pecados que para los grandes crímenes, ya que ambos resultan igualmente veniales gracias a la pasión de Cristo.

El quinto pasaje es el de *Mateo*, 5, 22: *Cualquiera que se enojare con su hermano, sin motivo, será culpable en el juicio. Y cualquiera que dijere a su hermano Raca, será culpable ante el concejo; y cualquiera que dijere, fatuo, será condenado al fuego del infierno.* De estas palabras infiere tres géneros de pecados y tres especies de castigo, y que ninguno de estos castigos excepto el último será castigado con el fuego del infierno; y que, por consiguiente, después de esta vida, existe castigo para los pecados menores en el Purgatorio. De esta inferencia no existe atisbo alguno en ninguna interpretación que hasta ahora se haya dado de tales pasajes; ¿existirá después de esta vida una distinción entre los tribunales de justicia, como existía entre los judíos en la época de nuestro Salvador, para oír y fallar diversas especies de crímenes; y una diver-

sidad de jueces y de Consejos? ¿No pertenecerá toda la judicatura a Cristo, y a sus Apóstoles? Por consiguiente para comprender el texto mencionado no tenemos que considerarlo aisladamente, sino en conexión con las palabras que le anteceden y le siguen. Nuestro Salvador interpreta en este capítulo la ley de Moisés, que los judíos pensaban haber realizado cuando no transgredían el sentido gramatical de la misma, aunque hubiesen violado el designio o propósito del legislador. Así, pensaban que el sexto mandamiento no quedaba quebrantado sino al dar muerte a un hombre; ni el séptimo sino cuando un hombre yacía con una mujer que no fuera la suya; pero nuestro Salvador les dice que la cólera íntima de un hombre contra su hermano, si no existe causa razonable, es homicidio. *Habéis oído* (dice) *la ley de Moisés: No matarás, y que quien quiera que mate será condenado ante los jueces,* o ante la asamblea de los Setenta. Pero yo os digo: enojarse con su propio hermano, sin fundamento, o llamarle Raca o Fatuo es homicidio, y será castigado en el día del Juicio, y en la sesión que celebren Cristo y sus Apóstoles, con el fuego del infierno. Así que aquellas palabras no fueron usadas para distinguir entre diversos crímenes, y diversos tribunales de justicia, y diversos castigos, sino para establecer la división entre pecado y pecado, que los judíos no extraían de la diferencia en la voluntad de obedecer a Dios, sino de la [351] diferencia entre sus tribunales temporales de justicia; y para mostrarles que quien tiene el propósito de hacer daño a su hermano aunque el efecto quede reducido a un reproche, o a nada en absoluto, será arrojado al fuego del infierno, por los jueces y por la sesión apostólica, lo cual equivale a afirmar que no existirán tribunales diversos en el día del Juicio. Teniendo esto en cuenta, no cabe imaginar qué pueda inferirse de este texto para mantener el Purgatorio.

El sexto pasaje es el de *Lucas,* 16, 9: *Haceos amigos de las riquezas de maldad para que cuando faltareis, os reciban en las moradas eternas.* Alega esto para probar la invocación de Santos que ya no existen. Pero el sentido es claro: que debemos hacernos amigos, con nuestras riquezas, entre los pobres, para obtener, así, sus plegarias mientras viven. *Quien da a los pobres, presta al Señor.*

El quinto es *Lucas* 23, 42: *Señor, acuérdate de mí cuando vinieres a tu reino.* Por consiguiente, dice, existe remisión de los pecados después de esta vida. Pero la consecuencia no es adecuada. Nuestro Salvador le perdonó entonces, y cuando vuelva otra vez en gloria, se acordará de resucitarlo de nuevo para la vida eterna.

El octavo es *Hechos*, 2, 24, cuando San Pedro dice de Cristo: *Que Dios lo levantó, y soltó los dolores de la muerte, por cuanto era imposible que quedara prendido en ella.* Interpreta esto como un descenso de Cristo al Purgatorio para liberar algunas almas de sus tormentos, mientras que es manifiesto que fue Cristo quien quedó liberado; fue Él quien no podía ser detenido por la muerte o por el sepulcro, y no las almas del Purgatorio. Ahora bien, si lo que Beza dice en sus notas sobre este pasaje se observa correctamente, nadie dejará de advertir que en lugar de *penas* deben ser *lazos;* y así no existe otra razón para buscar el Purgatorio en este texto. [352]

CAPITULO XLV

De la DEMONOLOGÍA *y Otras Reliquias de la Religión de los Gentiles*

La impresión hecha en los órganos de la vista por los cuerpos luminosos (ya sea en una sola línea recta, o en diversas líneas), reflejados por los cuerpos opacos, o refractados al pasar a través de cuerpos diáfanos, producen en las criaturas vivas, a las que Dios dotó de tales órganos, una imagen del objeto del cual procede la impresión; esta imagen se denomina visión, y no parece ser una mera imagen, sino el cuerpo mismo, fuera de nosotros, del mismo modo que cuando un hombre se frota fuertemente los ojos, vislumbra una luz, fuera y delante de él, que nadie percibe sino él mismo; en efecto, fuera de él no existe dicha cosa sino sólo una moción en los órganos internos, que reaccionan contra la resistencia y le hacen pensar así. Y la moción causada por esta presión, al continuar después que el objeto que la causó ha desaparecido, es lo que llamamos *imaginación* y *memoria,* y (en el sueño, y a veces en caso de gran destemplanza de los órganos, por enfermedad o violencia) un *ensueño:* cosas a las cuales me he referido ya, brevemente, en los capítulos II y III.

No habiendo sido descubierta esta naturaleza de la visión por quienes de antiguo aspiraban al conocimiento natural, y mucho menos por quienes no consideran las cosas tan remotas (como es el conocimiento) de su uso presente, fue difícil para los hombres concebir estas imágenes de la fantasía y de los sentidos, de otro modo que como cosas realmente fuera de nosotros: de ellas algunas (que se desvanecen, no se sabe cómo ni por qué) habrán de ser absolutamente incorpóreas, es decir inmateriales, o formas sin materia, color y figura, que no corresponden a un cuerpo coloreado o figurado; cosas que pueden aplicarse a cuerpos eté-

reos (como un ropaje) para hacerlos visibles, cuando quieren, a nuestros ojos corpóreos; y otras, dicen, son cuerpos y criaturas vivas, pero hechas de aire o de otra materia más sutil y etérea, que cuando ellos la ven se ha condensado. Ambas cosas coinciden en una denominación general: la de demonios. Como si los muertos con que soñaron no fuesen moradores de su propio cerebro, sino del aire, del cielo o del infierno; ni fantasmas, sino espíritus; con la misma razón espíritus de las estrellas en un río; o denominaran el aspecto ordinario del sol, que tiene un pie de altura, aproximaque si uno dijera que ve su propio espíritu en un espejo, o los cosas dotadas de un poder desconocido, es decir ilimitado, capaz de hacerles bien o [353] mal; y por consiguiente, damente, el *demonio* o espíritu del gran sol que alumbra todo el mundo visible. Y de este modo los temieron, como dieron ocasión a los gobernantes de los Estados paganos para regular este temor suyo, estableciendo aquella demonología (en la que fueron especialmente utilizados o reverenciados los poetas, como principales sacerdotes de la religión pagana) como algo necesario a la paz pública y a la obediencia de los súbditos; y para establecer, entre ellos, unos demonios buenos y otros malos; unos para compelerles a la observancia, otros para disuadirles de la violación de las leyes.

Qué género de cosas fueron éstas a las que atribuyeron el nombre de *demonios*, aparece parcialmente en la genealogía de sus dioses, escrita por *Hesíodo*, uno de los más antiguos poetas de los griegos; y parcialmente en otras historias, a algunas de las cuales me he referido brevemente, antes, en el capítulo XII de este discurso.

Los griegos, por sus colonias y conquistas, comunicaron su lenguaje y sus escritos al Asia, a Egipto y a Italia; y por necesaria consecuencia su *demonología*, o (como San Pablo la denomina) su *doctrina demoníaca*. Con esto se significa que el contagio había prendido también entre los judíos, tanto de Judea y Alejandría como de otros lugares a donde fueron dispersados. Pero el nombre de *demonio* no lo atribuyeron (como los griegos) a los espíritus del bien y del mal, sino al del mal solamente; a los *demonios* buenos les dieron el nombre de Espíritu de Dios, y consideraron profetas a

aquellos en cuyo cuerpo penetraba ese espíritu. En suma, cualquier singularidad benéfica la atribuían al espíritu de Dios, y si era maléfica, a algún demonio, pero a un κακοδάιμων, un *demonio* malo, es decir un *diablo*. Como consecuencia, llamaron *demoníacos*, es decir *poseídos por el demonio*, a los que nosotros llamamos locos o lunáticos, o a quienes estaban afectados de epilepsia, o a los que expresaban cosas que por falta de entendimiento consideraban absurdas: como también de una persona impura en grado notorio, solían decir que tenía un espíritu impuro; o de un mudo, que tenía un demonio mudo; de Juan Bautista (*Mt.*, 11, 18) por la singularidad de sus ayunos, que tenía un demonio; y de nuestro Salvador, porque decía que quien observe sus mandatos no contemplará la muerte *in æternum: Ahora sabemos que tienes un demonio; Abraham ha muerto, y han muerto los Profetas.* Y además, porque dijo (*Jn.*, 7, 20): *Ellos han determinado matarle*, el pueblo contestó: *Tú tienes un demonio: ¿Quién ha decidido matarte?* Con ello es manifiesto que los judíos tenían las mismas opiniones respecto a los fantasmas, a saber: que no eran fantasmas, esto es, ídolos del cerebro, sino cosas reales e independientes de la fantasía.

Si esta doctrina no es veraz ¿por qué (dirán algunos) no la contradijo nuestro Salvador, y enseñó la contraria? Y ¿por qué utilizó en diversas ocasiones ciertas formas de dicción que parecían confirmarla? A esto respondo, primero, que cuando Cristo dijo: *Un espíritu no tiene carne ni huesos*, aunque manifestó que existían espíritus, no negó que fueran cuerpos. Y cuando San Pablo dice: *Resucitaremos cuerpos espirituales*, reconoce la naturaleza de los espíritus, pero en el sentido de que son espíritus corpóreos, cosa que no resulta difícil de comprender. En efecto, el aire y otras muchas cosas son cuerpos, aunque no de carne y hueso, o como cualquier otro cuerpo tangible, que puede ser [354] discernido por el ojo. Pero cuando nuestro Salvador habla del diablo y le ordena que salga de un hombre, si por diablo se entiende una enfermedad, como el frenesí o el lunatismo, o un espíritu corpóreo ¿no es impropia esa dicción? ¿Pueden oír las enfermedades? ¿O puede existir un espíritu corpóreo en un cuerpo de carne y hueso, lleno ya de espíritus vitales y animales? ¿No son, por

consiguiente espíritus que ni tienen cuerpos ni son meras imaginaciones? A lo primero respondo que la interpelación, por nuestro Salvador, de la enfermedad o lunatismo que Él curaba, no es más impropia que fue su gesto al rechazar la fiebre, y el viento, y el mar, porque ninguno de estos elementos oía; o que lo fue el mandato de Dios a la luz, al firmamento, al sol y a las estrellas, cuando les ordenó que existieran, ya que no podían oir antes de ser creadas. Ahora bien, estas expresiones no son impropias, porque significan el poder de la palabra de Dios; por consiguiente, no es impropio ordenar a la locura o al lunatismo (bajo el apelativo de demonios, por el cual suelen ser, comúnmente, comprendidos) que salgan de un cuerpo humano. En segundo lugar, respecto a su esencia incorpórea, yo no he observado ningún pasaje de la Escritura del cual puede inferirse que algún hombre estuviera poseído con ningún otro espíritu corpóreo que el suyo propio, por el cual se movía naturalmente su cuerpo.

En cuanto el Espíritu Santo, descendió sobre nuestro Salvador en forma de paloma, dice San *Mateo* (cap. 4, 1) que *fue llevado por el espíritu al desierto;* y otro tanto expresan (*Lc.*, 4, 1) estas palabras: *Habiéndose llenado Jesús del Espíritu Santo, fue conducido por el Espíritu al desierto.* Con ello es evidente que por espíritu, en este caso, se significa el Espíritu Santo. Esto no puede ser interpretado como una posesión, porque Cristo y el Espíritu Santo no son sino una y la misma sustancia; lo cual no es posesión de una sustancia o cuerpo por otro. Y puesto que en los versos siguientes se dice que *fue arrebatado por el demonio a la Ciudad Santa, y colocado sobre el pináculo del templo,* habremos de concluir, de aquí, que fue poseído por el demonio o arrastrado allí por la violencia. Y en otra ocasión se dice: *Fue llevado entonces por el demonio a una montaña de considerable altura, desde donde le mostró todos los reinos de la tierra.* Con ello no hemos de creer que Él estuviera poseído ni forzado por el demonio, ni que exista ninguna montaña lo bastante alta (en sentido literal) para mostrar desde ella todo un hemisferio. ¿Cuál puede ser, pues, el significado de este pasaje, sino el de que se trasladó por sí mismo al desierto, y que esta traslación suya, de un lugar a otro, del desierto a la ciudad, y de allí a una montaña, era una visión? Está de acuerdo con ello la frase de

San Lucas según la cual fue conducido al desierto no *por*, sino *en* el espíritu; sin embargo, respecto a su traslación a la montaña y al pináculo del templo, se expresa lo mismo que San Mateo, lo cual está de acuerdo con la naturaleza de una visión.

Además, cuando San Lucas dice de Judas Iscariote que *Satán* entró en él, y que a continuación *fue y se comunicó con los principales sacerdotes y capitanes, para determinar cómo podría traicionar a Cristo entre ellos*, [355] puede afirmarse que por la entrada de *Satán* (es decir, el *enemigo*), en él, se significa la intención hostil y traicionera de vender al Señor su Maestro. En efecto, así como por el Espíritu Santo se comprenden frecuentemente, en la Escriutra, las gracias y buenas inclinaciones otorgadas por el Espíritu Santo, así por la penetración de Satán pueden comprenderse las cogitaciones malvadas y los designios de quienes son adversarios de Cristo y de sus discípulos. En efecto, así como es difícil decir que el demonio entró en Judas, antes de que tuviese aquel hostil designio, así resulta impertinente, también, decir que fue, de corazón el primer enemigo de Cristo y que el demonio entró en él posteriormente. Por consiguiente, la penetración de Satanás y su malvado propósito son una y la misma cosa.

Pero si no existe espíritu inmaterial, ni posesión de los cuerpos humanos por un espíritu corpóreo, cabe preguntarse, además, por qué nuestro Salvador y sus Apóstoles no enseñaron al pueblo en tal sentido, con palabras tan claras que no pudiera caber duda acerca de ello. Eso sí, cuestiones como éstas son más curiosas que necesarias para la salvación de un cristiano. Los hombres pueden preguntar igualmente por qué Cristo, que podía dar a todos los hombres fe, piedad y todo género de virtudes morales, las dió solamente a algunos, y no a todos, y por qué encomendó la investigación de las causas naturales y de las ciencias a la razón natural y a la laboriosidad de los hombres, y no las reveló a todos, o algunos hombres sobrenaturalmente. Y así otras muchas cuestiones análogas, de las cuales, sin embargo, cabe alegar razones probables y piadosas. En efecto, así como Dios cuando llevó los israelitas a la tierra de promisión, no les afianzó en ese país sojuzgando a todas las naciones de su alrededor, sino que mantuvo éstas, como espinas en sus costados, para suscitar de tiempo en tiempo la

piedad y las actividades del pueblo elegido, así nuestro Salvador, conduciéndonos hacia su reino celestial, no destruyó todas las dificultades de las cuestiones naturales, sino que dejó a los hombres el ejercicio de su laboriosidad y razón. Siendo el fin de su predicación, solamente, mostrarnos este claro y directo camino a la salvación, concretamente la fe en el artículo fundamental de que *Él era el Cristo, el Hijo de Dios vivo, enviado al mundo para sacrificarse por nuestros pecados, y para reinar gloriosamente, cuando viniera de nuevo, sobre sus elegidos, y protegerlos de sus enemigos, eternamente.* La idea concerniente a la posesión por espíritus o fantasmas no constituye impedimento alguno respecto a ese fundamento, si bien es, en algunos casos, motivo de que el hombre se aparte del camino y siga sus propias invenciones. Si exigimos de la Escritura un resumen de todas las cuestiones que pueden suscitarse para perturbarnos en el cumplimiento de los mandatos divinos, lamentaremos que Moisés no haya establecido la época de creación de tales espíritus, lo mismo que la de la creación de la tierra y el mar, los hombres y los animales. En conclusión, encuentro en la Escritura que existen ángeles y espíritus, buenos y malos, pero nada dice de que sean incorpóreos, como las apariciones que ven los hombres en la oscuridad, o en sueños o en visiones: es decir, lo que los latinos llaman *spectra,* y consideran *demonios.* Yo admito que existen espíritus corpóreos (aunque sutiles e invisibles) pero no que ningún cuerpo humano haya sido poseído o habitado por ellos; y que los cuerpos de [356] los Santos serán, concretamente, tales cuerpos espirituales, como los denomina San Pablo.

No obstante, la doctrina contraria, a saber, que existen espíritus incorpóreos, ha prevalecido de tal modo en la Iglesia, que el uso de exorcismos (esto es, de expulsión de los demonios por medio de conjuros) se apoya en esa creencia, y (aunque rara y débilmente practicado) no está desechado por completo en la actualidad. En la iglesia primitiva existieron muchos demoníacos y pocos seres afectados de locura y otras enfermedades singulares mientras que en los tiempos actuales oímos de muchos locos y de pocos demoníacos; pero esto es cosa que no significa cambio de naturaleza, sino de nombres. Cómo es que los Apóstoles, y, después de ellos, durante al-

gún tiempo, los pastores de la Iglesia, curaban algunas enfermedades singulares, cosa que ahora no vemos que ocurra; y por qué razón, análogamente, no está en la potestad de cualquier verdadero creyente, en la actualidad, hacer todo lo que el creyente hacía entonces como leemos (*Mr.*, 16, 17): *En nombre de Cristo expulsarán demonios, hablarán nuevas lenguas, eliminarán serpientes, beberán venenos mortales sin que les dañen, y curarán a los enfermos posando sus manos sobre ellos*, y todo esto sin otras palabras sino *en el nombre de Jesús*, eso es otra cuestión. Probablemente aquellas dotes extraordinarias fueran dadas a la Iglesia sólo durante el tiempo necesario para que los hombres confiaran plenamente en Cristo, y aspiraran a su felicidad exclusiva en su reino venidero; y es probable, como consecuencia, que cuando ambicionaron autoridad y riquezas, y confiaron en su propia sagacidad para obtener un reinado en este mundo, tales dones sobrenaturales de Dios les fueran nuevamente arrebatados.

Otra reliquia del gentilismo es la *adoración de imágenes*, que ni Moisés instituyó en el Antiguo ni Jesús en el Nuevo Testamento, ni se imitó tampoco de los gentiles, sino que se toleró entre ellos después que hubieron dado sus nombres a Cristo. Antes de que nuestro Salvador predicase, era religión general de los gentiles la de adorar como dioses las apariencias que suscitan en el cerebro la impresión de los cuerpos externos sobre los órganos de los sentidos, lo que comúnmente se denomina *ideas, ídolos, fantasmas, imágenes*, que son representaciones de los cuerpos externos que las causan, y nada tienen en ellos de realidad, ni otra cosa sino lo que parece estar ante nosotros en un sueño. Esta es la razón por la cual dice San Pablo: *Nosotros sabemos que un ídolo no es nada*. No es que pensara que una imagen de metal, piedra o madera no era nada, sino que la cosa que ellos veneraban o temían en la imagen, y consideraban como un Dios, era una mera ficción, sin lugar, habitación, movimiento o existencia, sino en los cerebros trastornados. La adoración de estas ficciones con honores divinos es lo que en la Escritura se denomina idolatría y rebelión contra Dios. Siendo Dios, en efecto, rey de los judíos, y su representante primeramente Moisés, y después el Sumo Sacerdote, desde el momento

en que se permitió a las gentes adorar y rezar a las imágenes (representaciones de sus propias fantasías) dejaron de depender del verdadero Dios, con el cual no cabe establecer semejanza alguna; ni hubo tampoco dependencia con respecto a sus [357] primeros ministros, Moisés y los Sumos Sacerdotes, sino que cada uno se gobernó a sí mismo de acuerdo con sus propios apetitos, hasta llegar a la máxima subversión del Estado y a la propia destrucción, por falta de unión entre sus componentes. Por esta razón, la primera ley de Dios fue la siguiente: *Ellos no deben tomar como dioses* ALIENOS DEOS, *es decir los dioses de otras naciones, sino, sólo, el único y verdadero Dios, que se comunicó con Moisés y dió a los judíos por conducto de él leyes y normas, para mantenerlos en paz y protegerlos contra sus enemigos.* Y fue la segunda ley que *ellos no hicieran para sí con objeto de adorarla, una imagen de su propio invento.* En efecto, el mismo acto de deposición de un rey es someterse a otro, ya sea establecido por una nación vecina o por nosotros mismos.

Los pasajes de la Escritura que se aducen para justificar la utilización de imágenes, con objeto de adorarlas, o erigirlas en todos los lugares donde Dios es adorado, son, en primer término dos ejemplos: uno, el de los querubines sobre el arca de Dios; otro, el de la serpiente de bronce. En segundo lugar, determinados textos en virtud de los cuales se nos ordena que adoremos a ciertos objetos por su relación con Dios, como, por ejemplo, su escabel. Por último, algunos otros textos por los cuales se justifican honores religiosos a las cosas sagradas. Pero antes de examinar la fuerza probatoria de tales pasajes, he de explicar, primero, lo que ha de entenderse por *adoración,* así como por *imágenes* e *ídolos.*

He demostrado ya en el capítulo XX de este discurso que honrar es evaluar en mucho el poder de una persona, y que esta evaluación se mide mediante comparación con otras. Ahora bien, como no hay nada que pueda ser comparado con Dios en materia de poder, no le honramos, sino que le deshonramos, cuando le estimamos en menos que el infinito. Y este honor, radica propiamente, por su propia naturaleza, en lo secreto e íntimo del corazón. Pero los pensamientos íntimos de los hombres, que exteriormente se manifiestan en sus pa-

labras y en sus actos, son los signos de nuestra veneración, y se conocen bajo el apelativo de ADORACIÓN, en latín CULTUS. Por consiguiente rezar, jurar, obedecer, ser diligente y solícito en el servicio, en suma todas cuantas palabras y acciones expresan temor de ofender o deseo de agradar, constituyen *adoración,* ya sean tales palabras y acciones sinceras o fingidas; y como se manifiestan en signos honorables, reciben también ordinariamente la denominación de *honor.*

La adoración que mostramos a los seres humanos de nuestra estima, como a los reyes y personas investidas de autoridad, constituye la *veneración civil.* En cambio, la veneración que mostramos a quien suponemos ser Dios, cualesquiera que sean las palabras, ceremonias, gestos u otras acciones, es *adoración divina.* Caer de hinojos ante un rey, por parte de quien le considera un hombre, no es sino veneración civil; pero quien se quita el sombrero en la iglesia porque considera hallarse en la casa de Dios, venera con adoración divina. Quienes tratan de establecer la distinción entre culto divino y civil, no en la intención de quien venera, sino en las palabras δουλεία y λατερεία, se engañan a sí mismos. En efecto, existen dos clases de servidores: una de la de quienes [358] se hallan absolutamente bajo la potestad de sus dueños, como los esclavos tomados en la guerra, y sus descendientes, de cuyos cuerpos no disponen (dependiendo sus vidas de la voluntad de los dueños, hasta el punto de que éstos pueden castigar la mínima desobediencia), y que son comprados y vendidos como animales, se les denomina Δοῦλοι propiamente esclavos, y su servicio Δουλεία; los otros, aquellos que sirven voluntariamente (a cambio de un sueldo, o con la esperanza de recibir de sus dueños un beneficio) son llamados Θῆτες, es decir, servidores domésticos; al servicio de éstos no tienen sus dueños otro derecho sino el que viene expresado en los pactos estipulados entre ellos. Estos dos géneros de servidores tienen de común entre sí que son otros quienes les indican en qué ha de consistir su trabajo: la palabra Λάτρις, es la denominación general para ambos, significando al que trabaja para otro, ya sea como esclavo o como siervo voluntario. Así que Λατρεία significa generalmente todo servicio, mientras que Δουλεία constituye el ser-

vicio de los siervos solamente y la condición de esclavitud. Y los dos son usados en la escritura (para significar nuestro culto a Dios) promiscuamente: Δουλεία porque somos esclavos de Dios; Λατρεία, porque le servimos. Y en todo género de culto se incluye no solamente la obediencia, sino también la veneración, es decir, aquellos actos, gestos y palabras que significan honor.

Una IMAGEN (en la significación más estricta de la palabra) es la apariencia de alguna cosa visible. En este sentido las formas fantásticas, apariciones o semblanzas de cuerpos visibles son, solamente, imágenes: tal es la figura de un hombre o de otra cosa en el agua, por reflexión o refracción; o del sol o las estrellas por visión directa en el aire, ya que no son reales las cosas vistas, ni el lugar donde parecen estar, ni son sus magnitudes y figuras las mismas que posee el objeto, sino que resultan distintas cuando varían los órganos de la visión, o cuando se utilizan lentes; y que muchas veces se hallan presentes en nuestra imaginación, y en nuestros sueños, aun estando ya ausentes, o adoptan otros colores y contornos, como cosas que dependen solamente de la fantasía. Son, éstas, las imágenes que originariamente y con más propiedad se denominan *ideas* e *ídolos*, y derivan del idioma de los griegos, en el cual la palabra Εἴδω significa ver. También se denominan FANTASMAS, palabra que en el mismo idioma significa APARICIONES. Y precisamente por estas imágenes, resulta que una de las facultades de la naturaleza humana se denomina *imaginación*. Y de todo ello resulta manifiesto que ni existe ni puede existir una imagen hecha de una cosa invisible.

Es, también, evidente que no puede existir imagen de una cosa infinita, porque todas las imágenes y fantasmas creados por la impresión de las cosas visibles, poseen una figura: pero figura es una cantidad determinada de algún modo. Por consiguiente, no puede existir imagen de Dios, ni del espíritu del hombre, ni de los espíritus, sino, solamente, de los cuerpos visibles, es decir de los cuerpos que tienen luz en sí mismos o de los que por éstos son iluminados.

Sin embargo, un hombre puede imaginar figuras fantásticas que nunca ha visto, integrando una de ellas con porciones de diversos seres; así hicieron los poetas sus [359] centauros,

quimeras y otros monstruos nunca vistos: así, también, pueden prestar materialidad a tales figuras, y realizarlas en madera, yeso o metal. También estas figuras son denominadas imágenes, no por la semejanza de alguna cosa corpórea, sino por la similitud que existe entre algunos fantásticos moradores del cerebro de quien las creó. Pero entre estos ídolos, tales como están originariamente en el cerebro, y como están pintados, esculpidos, moldeados o vaciados en materia, existe una cierta semejanza, razón por la cual puede afirmarse que el objeto material realizado por el arte es la imagen del ídolo fantástico creado por la naturaleza.

En una acepción más amplia de la palabra imagen, se contiene también, sin embargo, cualquier representación de una cosa por otra. Así, un soberano terrenal puede ser denominado imagen de Dios, y un magistrado de inferior categoría, imagen de un soberano terreno. Muchas veces, en la idolatría de los gentiles, se atendía poco a la semejanza de su ídolo material con el ídolo de su fantasía, y sin embargo era denominado imagen de él. En efecto, una piedra sin labrar se instituyó en representación de Neptuno, y así también otras diversas figuras muy diferentes de aquellas que concebían como sus dioses. Actualmente vemos muchas imágenes de la Virgen María y de otros santos, diferentes una de otra, y sin correspondencia con la fantasía humana; sin embargo, sirven suficientemente para el propósito con que fueron erigidas, que no fue otro sino el de representar, por los nombres solamente, las personas mencionadas en la narración, a las cuales cada uno aplica una imagen mental por sí propio, o ninguna en absoluto. Así, una imagen, en el sentido más amplio, es la semejanza o la representación de alguna cosa visible, o ambas cosas a la vez como sucede en la mayor parte de los casos.

Ahora bien, el nombre de ídolo resulta más amplio, aún, en la Escritura, para significar también el sol o una estrella o cualquier otra criatura, visible o invisible, cuando son adoradas como dioses.

Habiendo mostrado lo que es *adoración*, y lo que es una *imagen*, quiero, ahora, resumir y examinar lo que es IDOLATRÍA, cosa prohibida en el segundo mandamiento y en otros pasajes de la Escritura.

Adorar una imagen es hacer voluntariamente aquellos actos externos que son signos de honor o bien a la materia de la imagen, madera, piedra, metal o alguna otra sustancia visible, o a fantasmas del cerebro, con cuya semejanza o representación fue formada y figurada la materia, o ambas cosas, como a un cuerpo animado, compuesto de la materia y el fantasma como de un cuerpo y un alma.

Estar descubierto ante un hombre con poder y autoridad, o ante el trono de un príncipe, o en aquellos otros lugares en que así ha estatuído estos en su ausencia, es venerar a este hombre o príncipe con veneración civil, siendo un signo de honrar no ya el sitial o el lugar, sino la persona; este acto no es idolatría. Pero si quien lo hace supone que el alma del príncipe está en la silla, o presenta una petición a la silla misma, entonces tenemos adoración divina e idolatría. [360]

Suplicar a un rey ciertas cosas que él es capaz de hacer por nosotros, aunque nos inclinemos ante él, no es otra cosa sino adoración civil, puesto que en él no reconocemos otro poder sino un poder humano. Pero suplicarle, voluntariamente, para que haga buen tiempo, o para realizar cualquier cosa que sólo Dios puede hacer por nosotros, es adoración divina e idolatría. Por otra parte, si un rey obliga a un hombre a realizar tales actos bajo amenaza de muerte o de otro severo castigo corporal, entonces no se produce idolatría, porque la adoración que el soberano ordena que sea hecha a sí mismo, por el terror de sus leyes, no constituye un signo de que quien le obedece le honre íntimamente como a un Dios, sino de que está deseoso de salvarse de la muerte o de una vida miserable, y lo que no es un signo de honor interno no es adoración, y, por consiguiente, tampoco es idolatría. Ni puede decirse que quien lo hace escandalice o sea motivo de caída para sus prójimos, porque por sabio o instruído que sea quien adora de esta manera, nadie puede argüir por ello que lo haga de buen grado, sino por miedo; y entonces, éste no es un acto suyo, sino de su soberano.

Adorar a Dios en algún lugar peculiar, o volver el rostro hacia una imagen, o a un determinado lugar, no es adorar u honrar el lugar o imagen, sino reconocerlo como santo, esto

es, admitir que la imagen o el lugar se pone aparte de su uso común. Tal es la significación de la palabra *santo*, que no implica una nueva cualidad en el lugar o imagen, sino, sólo, una nueva relación que deriva del hecho de haber sido apropiados por Dios; en consecuencia, esto no es idolatría, como no fue idolatría adorar a Dios ante la serpiente de bronce; o para los judíos, cuando estuvieron alejados de su propio país, volver sus rostros (cuando rezaban) hacia el templo de Jerusalén; o para Moisés, quitar sus sandalias cuando estaba delante de la zarza ardiente, al pie del monte Sinaí; este lugar había sido elegido por Dios para su aparición, y para dar sus leyes al pueblo de Israel, y fue, por consiguiente, un lugar santo, no por santidad inherente a él, sino por separación para el uso divino; o para los cristianos, rendir culto en las iglesias, que una cierta vez fueron solemnemente dedicadas a Dios para tal propósito por la autoridad del rey o de otro legítimo representante de la Iglesia. Ahora bien, adorar a Dios como ser que anima o habita semejante imagen o lugar, es decir, situar una sustancia infinita en lugar finito, es idolatría, porque tales dioses finitos no son sino ídolos del cerebro, puesto que carecen de realidad, y son comúnmente denominados en la Escritura *vanidad, mentiras* y *nada*. Así también, adorar a Dios, no ya considerándolo presente en el lugar o imagen, sino con el objeto de ser recordado, en sí mismo o en sus obras, en el lugar o imagen que le fue dedicado o instituído por la autoridad privada y no por la autoridad de quienes son sus pastores soberanos, es idolatría. En efecto, el mandamiento dice: *No harás para tí mismo ninguna imagen esculpida.* Dios ordenó a Moisés que elevara la serpiente de metal, pero no la hizo él mismo, y por consiguiente no procedió contra el mandamiento. En cambio cuando Aarón y el pueblo hicieron el becerro de oro, como esto ocurrió sin
[361] autorización de Dios, constituyó idolatría, no sólo porque lo tuvieron por Dios sino porque lo hicieron para un uso religioso, sin garantía de Dios su soberano, ni de Moisés que era su representante.

Los gentiles adoran como dioses a Júpiter y otros, que acaso en vida hubiesen hecho actos grandes y gloriosos; y a los hijos de Dios, hombres y mujeres diversos, suponiéndoles

una creación de la deidad inmortal y el hombre perecedero. Esto fue idolatría, porque lo hicieron para sí mismos sin autorización de Dios, ni en su ley eterna de razón ni en su voluntad positiva y revelada. Pero aunque nuestro Salvador fue un hombre, de quien creemos que era Dios inmortal e Hijo de Dios, no hay en ello idolatría, porque no construímos esta creencia sobre nuestra propia fantasía o juicio, sino sobre la palabra de Dios revelada en las Escrituras. Y en cuanto al culto de la Eucaristía, si las palabras de Cristo: *Este es mi cuerpo*, significan *que Él mismo y el pan aparente en su mano, y no solamente en su integridad, sino las distintas partículas de pan que siempre han sido y en cualquier tiempo ulterior serán consagradas por los sacerdotes son otros tantos cuerpos de Cristo, y, sin embargo, un solo cuerpo*, entonces esto no es idolatría, ya que está autorizado por nuestro Salvador; pero si este texto no significa tal cosa (porque nada hay, además, que pueda ser alegado en tal sentido), entonces, como es adoración de una institución humana, constituye idolatría. En efecto, no basta decir que Dios puede transustanciar el pan en cuerpo de Cristo, puesto que también los gentiles sostenían que Dios era omnipotente, pero aun con tal razón no podían excusar su idolatría pretendiendo, como los demás una transustanciación de la madera y de la piedra en la omnipotencia divina.

Como quiera que sea, pretender que sea la inspiración divina una penetración sobrenatural del Espíritu Santo en un hombre, y no una adquisición de las gracias de Dios por la doctrina y la devoción, pienso que están en un peligrosísimo dilema. En efecto, si no adoran a los hombres por los cuales se consideran de tal modo inspirados, caen en impiedad, como si no adoraran la presencia sobrenatural de Dios. Mas, por otra parte, si los adoran, cometen idolatría, porque los Apóstoles nunca permitirían ser así adorados ellos mismos. Por consiguiente, el camino más seguro es creer que la venida de la paloma sobre los Apóstoles, y el hálito de Cristo cuando les transfirió el Espíritu Santo, o el otorgamiento de este espíritu mediante la imposición de manos, son otros tantos signos que a Dios le ha placido usar, o ha ordenado que fuesen usados, como expresión de su promesa de asistir a aqué-

llas personas en su propósito de predicar su reino, y en su conversación, para que no fuesen piedra de escándalo, sino de edificación para nosotros.

Además de la adoración idólatra de las imágenes existe también una adoración escandalosa de ellas, cosa que constituye un pecado, pero no una idolatría. En efecto, la *idolatría* consiste en adorar mediante signos de honor interno y real; pero el *culto escandaloso* no es sino adoración simulada; a veces, puede ir unido con una repulsión íntima y cordial de ambas cosas, es decir de la [362] imagen y del demonio fantástico o ídolo a la cual está dedicada; esa adoración procede solamente del miedo a la muerte o a otro penoso castigo; es un pecado, sin embargo, en aquel que así adora, cuando existen hombres cuyas acciones son atendidas por nosotros, como luces que sirven como guía para evitarnos tropezar y caer en el camino de la religión. En cambio, el ejemplo de aquellos a quienes no consideramos como modelo, no influye en nosotros, en absoluto, sino que nos deja abandonados a nuestra propia diligencia y precaución, y, por consiguiente, no puede ser causa de nuestra caída.

Así pues, si un pastor legítimamente designado para enseñar y dirigir a los otros, o alguna otra persona que goza de gran prestigio, rinde honor externo a un ídolo por miedo, a menos que haga su temor y falta de voluntad tan evidente como la adoración que realiza, escandaliza a sus hermanos desde el momento en que parece aprobar la idolatría. En efecto, su hermano arguye a base de los actos de su maestro, o de aquel cuya inteligencia tiene en gran estima, y concluye que es legítimo en sí mismo. Y este escándalo es un pecado y un *escándalo cierto*. Pero si uno, no siendo pastor, ni hallándose en posesión de una reputación eminente en cuanto al conocimiento de la doctrina cristiana, realiza esos mismos actos, y otros le siguen, no se produce el escándalo, porque no existe motivo para que la persona en cuestión siga tal ejemplo, sino que éste se toma como una simple excusa para sincerarse ante los hombres. En efecto, es tolerable que un hombre indocto, que se halla en poder de un rey o estado idólatra, si se le ordena bajo pena de muerte que rinda culto a un ídolo, adore a éste aun detestándolo cordialmente; ahora bien, su

conducta sería más estimable aún si tuviera la fortaleza de negarse a esa adoración, aun a riesgo de sufrir la muerte. En cambio, si un pastor que, como mensajero de Cristo, ha emprendido la tarea de enseñar la doctrina de Jesús a todas las naciones, hiciera lo mismo, no sólo produciría un escándalo pecaminoso, por lo que respecta a las conciencias de otros hombres cristianos, sino que pérfidamente malograría su misión.

Resumiendo cuanto llevo dicho acerca del culto a imágenes diré que quien adora una imagen o un ser cualquiera, ya sea la materia del mismo o una fantasía creada por su misma mente, y localizada en dicha imagen, o ambas cosas juntas; o quien cree que tales objetos escuchan sus plegarias, o contemplan sus actos de devoción, aun sin poseer oídos u ojos, comete idolatría; y quien falsifica ese culto por temor al castigo, si es un hombre cuyo ejemplo ejerce un poder entre sus hermanos, comete un pecado; pero quien adora al Creador del mundo ante una imagen que él no ha hecho, o en un lugar que él no ha elegido por sí mismo, sino que fueron instituídos por el mandamiento de la palabra de Dios, como los judíos hicieron adorando a Dios ante los querubines, y ante la serpiente de bronce, durante algún tiempo, ya sea en el templo o dirigiendo a él sus miradas, no comete idolatría.

Ahora bien, respecto a la adoración de los santos e imágenes y reliquias, y otras ceremonias actualmente practicadas en la Iglesia de Roma, afirmo que no están permitidas por la palabra de Dios, ni han sido introducidas en la Iglesia de Roma por la doctrina en ella enseñada, sino que en parte se mantuvieron [363] en ella desde la primera conversión de los gentiles, y posteriormente fueron sostenidas, confirmadas y aumentadas por los obispos de Roma.

En cuanto a las pruebas alegadas a base de la Escritura, a saber, los ejemplos de imágenes que Dios indicó fueran erigidas, advertiremos que no lo fueron para que el pueblo o algún hombre las adorara, sino para que adorara a Dios ante ellas, como ocurrió, por ejemplo, con los querubines sobre el arca y con la serpiente de bronce. En efecto, la Escritura no dice que el sacerdote o cualquier otro adorase los querubines; antes por el contrario, leemos (2 *R.*, 18, 4) que Ezequías hizo pedazos la serpiente de bronce que Moisés había establecido,

porque el pueblo le quemaba incienso. Además, dichos ejemplos no se aducen para provocar nuestra imitación, al objeto de que también nosotros erijamos imágenes, con el propósito de adorar a Dios en ellas, porque las palabras del segundo mandamiento: *No harás para ti mismo ninguna imagen esculpida, etc.*, distingue entre las imágenes que Dios ha ordenado establecer, y aquellas que establecemos para nosotros mismos. Por consiguiente, de los querubines o de la serpiente de bronce, a las imágenes creadas por los designios humanos, y de la adoración ordenada por Dios a la voluntariamente instituída por los hombres, la inferencia no es adecuada. También tiene que considerarse que del mismo modo que Ezequías rompió en pedazos la serpiente de bronce, porque los judíos la adoraban, y para que no lo hicieran más, así también los soberanos cristianos deben destruir las imágenes que sus súbditos se han acostumbrado a adorar, para que no exista, ya, ocasión de tal idolatría. En la actualidad, el pueblo ignorante, cuando se adora a las imágenes, cree realmente que en ellas existe un poder divino; y sus pastores le dicen que algunas de ellas han hablado, y han sangrado, y que han realizado milagros, suponiendo que tales actos están hechos por el santo, considerando que es la imagen misma o que mora en él. Cuando los israelitas adoraron al becerro, pensaban que adoraban al dios que les había llevado fuera de Egipto; pero esto era idolatría, porque suponían que el becerro era Dios o que Dios estaba en las entrañas del becerro. Y aunque alguno considere imposible que las gentes sean tan estúpidas, como para pensar que la imagen es un Dios o un santo, o que las efigies sean adoradas con tal idea, en la Escritura es manifiesto lo contrario; en ella cuando se hizo el becerro de oro, las gentes decían: **Estos son tus dioses ¡oh Israel!*; y donde las imágenes de Labán *se denominaban sus dioses. Vemos también, a diario, por una experiencia que es común a todas las gentes, que aquellos hombres que de nada se preocupan sino de su sustento y comodidad, están satisfechos creyendo en cosas absurdas, con tal de no tener que incomodarse en examinarlas, sosteniendo su fe como si fuera cosa firme e inalienable, excepto por una ley expresa y nueva.

Infieren ellos, sin embargo, de algunos otros pasajes, que

es legítimo pintar ángeles, e incluso a Dios mismo; por ejemplo Dios deambulando por un jardín; Jacob contemplando a Dios en lo alto de la escala, y otras visiones y ensueños. Ahora bien, las visiones y ensueños, sean naturales o sobrenaturales, no son sino fantasmas, y quien pinta una [364] imagen creada por su propia fantasía, no hace una imagen de Dios, sino de su propio fantasma, esto es, hace un ídolo. Yo no digo que pintar un cuadro a base de la fantasía sea un pecado; pero una vez pintado, tomarlo como representación de Dios va contra el segundo mandamiento, y no puede ser utilizada en el culto. Lo mismo puede afirmarse de las imágenes de los ángeles y de los seres fallecidos, salvo el caso de monumentos a los amigos o a los hombres dignos de recuerdo. En efecto, semejante uso de una imagen no constituye culto a la imagen, sino honor civil de la persona; no de lo que es sino de lo que era. Ahora bien, cuando eso se hace respecto a la imagen de un santo, sin ninguna otra razón sino la de que pensamos que escucha nuestras plegarias y se regocija con el honor que le hacemos, aun sabiendo que está muerto y sin sentido, le atribuímos un poder superior al humano, y, por consiguiente, ese acto constituye idolatría.

Considerando, por consiguiente, que no existe autorización, ni en la ley de Moisés ni en el Evangelio, para el culto religioso de las imágenes u otras representaciones de Dios que los hombres establecen por sí mismos, ni existe tampoco para la adoración de la imagen de alguna criatura en el cielo, o en la tierra, o debajo de tierra; y como los reyes cristianos que son representantes vivos de Dios, no deben ser adorados por sus súbditos, realizando actos que signifiquen una mayor estima de su poder que aquella de que es capaz la naturaleza de un hombre mortal, no cabe imaginar que el culto religioso ahora en uso fuera instituído en la Iglesia en virtud de una equivocada comprensión de la Escritura. Queda establecido, por consiguiente, que ese culto permaneció en ella, al no destruirse las imágenes mismas, al ser convertidos al cristianismo los gentiles que las adoraban.

La causa de ello fue la estimación inmoderada y el elevado precio que se daba a los productos del arte, induciendo a los hombres propietarios (aunque convertidos, de adorar esas

imágenes que antes consideraban como demonios) a retenerlos en sus casas, alegando que lo hacían en honor de Cristo, o de la Virgen María, o de los Apóstoles y otros pastores de la Iglesia primitiva, siendo cosa fácil mediante la asignación de nombres nuevos hacer una imagen de la Virgen María o de su hijo nuestro Salvador, de lo que antes era una imagen de Venus y de Cupido; y así también, se hizo de Júpiter un Bernabé, y de Mercurio un Pablo, y cosas análogas. La ambición terrenal que aumentaba por grados en los pastores, aconsejó ser gratos a los neófitos cristianos, e hizo que se aficionaran también a este género de honor al que aspiraban para después de su muerte, a la manera de quienes ya lo habían logrado: así la adoración de las imágenes de Cristo y de sus Apóstoles creció con un sentido cada vez más idolátrico, salvo que algún tiempo después de la época de Constantino, diversos emperadores y obispos y Concilios generales observaron y refutaron la ilegitimidad de ello, si bien lo hicieron demasiado tarde o con excesiva lenidad.

La *canonización de los Santos* es otra reliquia de gentilismo. No constituye ni una errónea interpretación de la Escritura ni una nueva invención de la Iglesia Romana, sino que es una costumbre tan antigua como el mismo Estado de *Roma*. El primer canonizado en Roma fue *Rómulo*, según la narración de *Julio Próculo*, quien juró ante el Senado que habló con él después de su muerte, habiéndole asegurado que [365] moraba en el cielo, y allí se le llamaba Quirino, y que sería propicio al desarrollo de su nueva ciudad. A raíz de eso, el Senado dio *público testimonio* de su santidad. *Julio César* y, después de él, otros emperadores, lograron el mismo *testimonio*, es decir, fueron canonizados como santos; como tal se define ahora la *canonización*, y coincide con la 'ΑποΘέωσις de los paganos.

De los paganos romanos deriva también que a los papas se les otorgara el nombre y la potestad de PONTIFEX MAXIMUS. Era éste el nombre de aquel que en el antiguo Estado de Roma ejercía, bajo el Senado y el pueblo, la autoridad suprema, de regular todas las ceremonias y doctrinas concernientes a su religión. Cuando *César Augusto* transformó el Estado en monarquía, no se reservó más que ese cargo y el de tri-

buno del pueblo (es decir, el poder supremo en materia de Estado y de religión), y los emperadores sucesivos disfrutaron de esos mismos títulos. Pero en vida del emperador Constantino, que fue el primero en profesar y autorizar la religión cristiana, era consustancial a su profesión que la religión fuese regulada, bajo su autoridad, por el Obispo de Roma. No parece, sin embargo, que estos obispos tuvieran tan pronto el nombre de *pontífices*, sino más bien que los obispos sucesivos lo asumieron para robustecer el poder que ejercían sobre los obispos de todas las provincias romanas. En efecto, no fue privilegio de San Pedro, sino privilegio de la ciudad de Roma que los emperadores estuvieran siempre dispuestos a sostener aquello que les daba semejante autoridad sobre otros obispos; esto resulta evidenciado por la circunstancia de que el Obispo de Constantinopla, cuando el emperador convirtió esta ciudad en sede del Imperio, pretendía ser igual al Obispo de Roma, aunque por último, y no sin lucha, el Papa ganó la partida, y se convirtió en *pontifex maximus;* pero de derecho, sólo del Emperador, y no fuera de los límites del Imperio, y en ninguna parte desde que el Emperador perdió su poder sobre Roma; aunque fue el Papa mismo quien asumió ese poder. De ello podemos inferir que no existe motivo alguno para la superioridad del Papa sobre otros obispos, excepto en los territorios en que él es, a la vez, soberano civil, y cuando el Emperador, investido con poder civil soberano, ha escogido expresamente, bajo sí mismo, al Papa como pastor principal de sus súbditos cristianos.

La conducción *procesional* de imágenes es otra reliquia de la religión de los griegos y romanos. También ellos trasladaban sus ídolos de un lugar a otro, en una especie de carroza, peculiarmente dedicada a este uso, lo que los latinos llamaban *tensa*, y *vehiculum Deorum*; la imagen era colocada en un templete, que denominaban *ferculum:* y lo que los romanos llamaban *pompa* coincide con lo que, ahora, se llama procesión. Así, entre los honores divinos que se otorgaban a *Julio César* por el Senado, existía uno según el cual en la *pompa* (o procesión) de los juegos circenses tendría *tensam et ferculum*, una carroza sagrada y un templete, lo cual es tanto como ser conducido de un lugar para otro como un Dios. Justamente

como en la actualidad los papas son conducidos por los guardias suizos bajo un dosel. [366]

A estas procesiones corresponde también la conducción de antorchas y velas encendidas ante las imágenes de los dioses, tanto entre los griegos como entre los romanos. Posteriormente, los emperadores de Roma recibieron el mismo honor: tal es el caso de *Calígula*, que en su recepción al imperio fue conducido de *Misenum* a *Roma*, en medio de una avalancha de gente, con los caminos llenos de altares, con animales propiciatorios y antorchas encendidas; y el de *Caracalla*, que fue recibido en Alejandría con incienso, y arrojándole flores, y con δαδουχίαις, es decir, con antorchas; en efecto, Δαδοῦχοι eran, entre los griegos, quienes llevaban antorchas encendidas en las procesiones de sus dioses. Con el decurso del tiempo, las gentes devotas pero ignorantes, honraron muchas veces a sus obispos con la misma pompa de cirios, y a las imágenes de nuestro Salvador y de los Santos, constantemente, en la iglesia misma. De este modo se generalizó el uso de las velas de cera, y fue establecido también por alguno de los antiguos Concilios.

Los paganos tenían también su *aqua lustralis;* es decir, el *agua bendita.* La iglesia de Roma imita también tales ceremonias en sus días santos. Ellos tenían sus *bacanales,* y nosotros tenemos nuestras *vigilias,* que responden a lo mismo; ellos sus *saturnales,* y nosotros nuestros *carnavales,* y la manumisión de los libertos; ellos su procesión de *Príapo,* y nosotros, nuestras danzas en torno a la erecta *cucaña,* pues la danza es una especie de culto. Ellos tenían su procesión llamada *ambarvalia,* y nosotros tenemos nuestra procesión por los campos, en la *semana de rogativas.* No creo, tampoco, que estas ceremonias hayan sido mantenidas en la Iglesia desde la primera conversión de los gentiles: pero esto es todo cuanto yo puedo actualmente recordar; y si alguien quiere observar detalladamente lo que reflejan las historias respecto a los ritos religiosos de los griegos y de los romanos, yo no dudo que encontrará otras muchas de nuestras viejas y vacías botellas de gentilismo, que los doctores de la Iglesia romana, sea por negligencia o por ambición, llenaron otra vez con el vino nuevo de la cristiandad, de una cristiandad que con el tiempo llegaría a romperlas.

CAPITULO XLVI

De las TINIEBLAS, *de la* VANA FILOSOFÍA *y de las* TRADICIONES FABULOSAS

Por FILOSOFÍA se entiende *el conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades; o de éstas a alguna forma de generación de la misma, para al fin poder producir, en cuanto lo permitan la materia y la fuerza humana, los efectos que la vida humana requiere.* Así, por ejemplo, a base de la construcción de figuras determina el geómetra las diversas propiedades de éstas, y de las propiedades, nuevos procedimientos de construcción de las figuras, mediante razonamiento, para poder medir la tierra y el agua, y para otros numerosos usos. Así también el astrónomo, a base de la salida, puesta y movimientos del sol y de las estrellas, en diversas partes del cielo, establece las causas del día y de la noche, y de las diferentes estaciones del año; con tales datos lleva a cabo el cómputo del tiempo. Y así mismo ocurre, también, con otras ciencias.

De esa definición resulta evidente que no debemos considerar como parte de ella ese conocimiento original que se denomina experiencia, en el cual consiste la prudencia, puesto que no se alcanza mediante el razonamiento, sino que se encuentra lo mismo en los animales brutos que en el hombre; esta experiencia no es sino el recuerdo de la sucesión de acontecimientos en épocas pasadas, en los que la omisión de cualquier pequeña circunstancia, alterando el efecto, frustró la expectativa del más prudente: mientras que nada se produce por razonamiento correcto, sino verdades generales, eternas e inmortales.

Por consiguiente, no daremos este nombre a ningún género de falsas conclusiones, porque quien razona correctamente usando términos que comprende, nunca puede concluir un error:

Ni a lo que cualquier hombre sabe por revelación natural, ya que eso no se obtiene por razonamiento:

Ni a lo que se logra mediante razonamiento basado en la autoridad de los libros, ya que en tal caso ese razonamiento no procede de la causa al efecto ni del efecto a la causa; y esto no es conocimiento, sino fe.

Siendo la facultad de razonar una consecuencia del uso de la palabra, forzosamente hubieron de existir ciertas verdades generales, encontradas por razonamiento, tan antiguas casi como el lenguaje mismo. Los salvajes de América no carecen de algunas juiciosas sentencias morales; así también tienen una pequeña aritmética, que les permite sumar y dividir números que no sean demasiado grandes: pero no por esto son filósofos. En efecto, del mismo modo que hubo, en corto número, plantas de cereales y vides disper-[368] sas en los campos y en los bosques, antes de que los hombres conocieran sus virtudes, o hicieran uso de ellas para su nutrición, o las plantaran deliberadamente, formando campos o viñedos (época en la cual se alimentaban de bayas y bebían agua), así también existieron desde el principio diversas especulaciones verdaderas, generales y provechosas, que vienen a ser los fundamentos naturales de la razón humana. Fueron sin embargo, en un principio, escasas en número; los hombres vivieron a base de una tosca experiencia, y no existía método, es decir, no había siembra ni cultivo del conocimiento por sí mismo, aparte de los brotes espontáneos y de las plantas propias del error y de la conjetura. La causa de ello fue la falta de ocio, por la necesidad de atender a las necesidades de la vida, y a la defensa contra los vecinos, hasta que con la erección de grandes Estados pudo ser de otra manera. El *ocio* es la madre de la *filosofía*, y el *Estado* la madre de la paz y del ocio. Sólo desde que existieron *ciudades* grandes y florecientes fue posible el estudio de la *filosofía*. Los *gimnosofistas* de la *India*, los *magos* de *Persia*, los *sacerdotes* de *Caldea* y *Egipto* se cuentan entre los filósofos más antiguos, y estos países constituyeron a su vez los reinos más antiguos. La filosofía no se suscitó entre los *griegos* y otros pueblos occidentales, cuyos *Estados* (acaso no mayores que *Luca* o *Ginebra*) jamás tuvieron *paz*, sino cuando sus temores mútuos fueron de igual calibre, ni

tampoco cuando su *ocio* se empleaba sólo en acecharse uno a otro. A la larga, cuando la guerra unió muchas de esas ciudades *griegas* menores, en otras más reducidas en número pero mayores en importancia, entonces comenzaron los *Siete hombres*, de diversas partes de *Grecia*, a adquirir la reputación de *sabios;* algunos de ellos por sus sentencias políticas y morales, y otros porque enseñaron, de los caldeos y egipcios, astronomía y geometría. Pero nada nos revela, aún, la existencia de escuelas de filosofía.

Después de que los *atenienses*, por su victoria sobre los ejércitos *persas*, adquirieron el dominio del mar, y, como consecuencia, de todas las islas y ciudades marítimas del *Archipiélago*, tanto en Asia como en Europa, creciendo poderosamente, quienes no encontraban ocupación ni en el país ni en el extranjero, tenían pocas cosas en que emplearse si no era (como dice San *Lucas*, *Hch.*, 17, 21) *en propalar y escuchar noticias*, o en pronunciar discursos de filosofía, públicamente, a la juventud de la ciudad. Cada maestro se situó en algún lugar adecuado. *Platón* en ciertos paseos públicos, conocidos bajo la denominación de *Academia*, del nombre de un tal *Academo; Aristóteles* en el deambulatorio del templo de *Pan*, el llamado *Liceo:* otros, en la *Stoa*, o paseo cubierto, donde solían exhibirse las mercaderías; otros en otros lugares, donde pasaban el tiempo, enseñando sus opiniones o discutiendo acerca de ellas; y algunos en ciertas plazas, donde podían reunir la juventud de la ciudad para hacerles escuchar sus charlas. Esto fue lo que hizo también *Carnéades* en Roma, cuando era embajador; lo cual fue causa de que *Catón* aconsejara al Senado que lo expulsara rápidamente, temiendo la corrupción de las costumbres de los jóvenes, los cuales se deleitaban oyéndole hablar (como ellos pensaban) de cosas delicadas.

De aquí se derivó que el lugar donde alguno de ellos enseñaba y disputaba era llamado *schola*, que en su lengua significa *ocio;* y sus disputas, *diatribæ*, es decir, *pasatiempos*. [369] Así también, los filósofos mismos tuvieron el nombre de sus sectas, y algunas de éstas, el de sus escuelas. En efecto, los que seguían la doctrina de *Platón* se denominaron *académicos;* los seguidores de *Aristóteles*, *peripatéticos*, del paseo donde recibían enseñanza; y aquellos a quienes *Zenón* ense-

ñaba, *estoicos*, de la *Stoa:* es como si denomináramos a los hombres según los nombres locativos de *Morefields*, *iglesia de San Pablo*, y *Bolsa*, porque allí se reúnen frecuentemente para charlar y pasar el tiempo.

Sin embargo, los hombres tomaron tal afición a esta costumbre, que con el tiempo se extendió sobre toda Europa y la mejor parte de Africa; así fueron instituídas en dichas regiones escuelas públicas, que se mantuvieron para llevar a cabo lecturas y controversias, en casi todos los Estados.

También existieron escuelas, antiguamente, antes y después de los tiempos de nuestro Salvador, entre los *judíos*, pero fueron simplemente escuelas de su ley. En efecto, aunque se llamaron *sinagogas*, es decir, congregaciones del pueblo, sin embargo, como la ley era leída, expuesta y discutida en ellas cada sábado, no diferían en naturaleza, sino en nombre, solamente, de las escuelas públicas; y no existieron sólo en Jerusalén, sino en cada ciudad de los gentiles donde los judíos habitaban. Existió una de estas escuelas en *Damasco*, en la cual entró San *Pablo* para realizar su persecución. Hubo otras en *Antioquía*, *Iconia* y *Tesalónica*, donde entró para disputar; tales eran las sinagogas de los *libertinos*, *cireneos*, *alejandrinos*, *cilicios* y las de *Asia;* es decir, la escuela de los libertinos, y de los judíos que eran extranjeros en Jerusalén; y de esta escuela eran los que disputaron (*Hch.*, 6, 9,) con San Esteban.

Pero ¿cuál ha sido la utilidad de dichas escuelas? ¿Qué ciencia se adquiría, en aquel entonces, por medio de sus lecturas y discusiones? Lo que poseemos de geometría, que es la madre de todas las Ciencias naturales, no lo debemos a las escuelas. *Platón*, que fue el mejor filósofo de los griegos, prohibió la entrada en su escuela a todos aquellos que no fueran ya, en cierto grado, geómetras. Hubo muchos que estudiaron esta ciencia para beneficio de la humanidad, pero no se tiene mención de sus escuelas, ni existió una secta de geómetras, ni siquiera adquirieron el dictado de filosófos. La filosofía natural de estas escuelas era, más bien, un sueño que una ciencia, y se establecía en frases sin sentido ni significación, cosa que no puede evitarse por quienes quieran enseñar filosofía sin haber alcanzado, en primer lugar, un elevado

conocimiento en geometría. En efecto, la naturaleza actúa por medio del movimiento; los rumbos y grados del mismo no pueden ser conocidos sin el conocimiento de las proporciones y propiedades de las líneas y figuras. Su filosofía moral no es más que una descripción de sus propias pasiones. En efecto, la norma de las costumbres sin la gobernación civil, es la ley de naturaleza; y con ella, la ley civil, que determina lo que es *honesto* y *deshonesto;* lo que es *justo* e *injusto*, y, en general, lo que es *bueno* y *malo:* en cambio, las escuelas establecen reglas de lo bueno y de lo malo según su propio *agrado* y *desagrado*. Siendo tan grande la di-[370]versidad de los gustos, no existe nada, por consiguiente, que esté generalmente admitido, sino que cada uno hace (en cuanto se atreve a ello) lo que parece bueno a sus propios ojos, para subversión del Estado. Su *lógica*, que debería ser el método de razonamiento, no es otra cosa sino la expresión de términos capciosos e invenciones para confundir a quienes discuten con ellos. En conclusión, no existe nada tan absurdo que los viejos filósofos (como decía *Cicerón*, que fue uno de ellos) no hayan mantenido en alguna parte. Y a mi juicio difícilmente podrá existir cosa tan absurda en materia de filosofía natural como la que ahora se denomina *metafísica aristotélica;* ni nada tan contrario al gobierno como gran parte de lo que dijo en su *Política;* ni más ignorante que una gran parte de su *Etica.*

La escuela de los judíos era originariamente una escuela de la ley de Moisés, el cual ordenó (*Dt.*, 31, 10) que al terminar cada séptimo año, y con ocasión de la festividad del Tabernáculo, fuera leída a todo el pueblo, para que pudiera escucharla y aprenderla. Por consiguiente, la lectura de la ley (que estuvo en uso después del cautiverio) cada sábado, no debió tener otra finalidad sino la de mantener al pueblo en contacto con los mandamientos que había de obedecer, y exponerle los escritos de los profetas. Es, sin embargo, manifiesto, a juzgar por las generosas reprensiones de que nuestro Salvador les hizo objeto, que corrompieron el texto de la ley con sus falsos comentarios y vanas tradiciones; y tan poco comprendían los Profetas, que ni reconocieron a Cristo ni las obras que éste hizo, y que ellos habían profetizado. Así que por sus lecturas y disputas en las sinagogas, convir-

tieron la doctrina de la ley en una fantástica especie de filosofía relativa a la incomprensible naturaleza de Dios y de los espíritus; mezclaron la vana filosofía y teología de los griegos, con sus propias fantasías, extraídas de los pasajes más obscuros de la Escritura (que con mayor facilidad podían ser aplicados a sus propios designios), y de las tradiciones fabulosas de sus antepasados.

Lo que ahora se denomina *Universidad* es la agrupación e incorporación de diversas escuelas públicas, bajo un solo gobierno, en una misma ciudad. En ella se instituyeron escuelas principales para las tres profesiones, a saber: la Religión romana, el Derecho romano y el Arte de la Medicina. En cuanto al estudio de la Filosofía no tenía otro lugar sino como sirvienta de la religión romana: como la autoridad de Aristóteles es cosa corriente en ella, el estudio ya no es propiamente Filosofía (cuya naturaleza no depende de los autores) sino aristotelismo. En cuanto a la Geometría, no tuvo lugar alguno, en absoluto, hasta tiempos muy posteriores, precisamente porque no sirve a otra cosa sino a la rígida verdad. Y si algún hombre, por la ingeniosidad de su propia naturaleza, logró alcanzar en esa ciencia un cierto grado de perfección, comúnmente se le consideró como un mago, y su arte como diabólico. [371]

Descendiendo ahora a los dogmas particulares de la vana filosofía, introducidos en las Universidades, y de ellas en la Iglesia, en parte por culpa de Aristótoles, y en parte por ceguera de entendimiento, voy a considerar en primer término sus principios. Existe una cierta *Philosophia prima*, de la cual ha de depender toda la filosofía restante; consiste principalmente en una correcta delimitación de la significación de aquellas apelaciones o nombres que son, entre todos, los más universales. Tales delimitaciones se utilizan para evitar la ambigüedad y equivocidad del razonamiento, y comúnmente se denominan definiciones; tales son las definiciones de cuerpo, tiempo, lugar, materia, forma, esencia, sujeto, sustancia, accidente, potencia, acto, finito, infinito, cantidad, cualidad, movimiento, acción, pasión y otras varias, necesarias para la explicación de las concepciones de un hombre respecto a la naturaleza y generación de los cuerpos. La explicación (es decir, el establecimiento de los significados) de estos términos y otros análogos, en las Escuelas

se denomina comúnmente *Metafísica*, como parte de la Filosofía de Aristóteles que lleva ese mismo título, pero con otro sentido, porque aquí significa tanto como *Libros escritos o colocados a continuación de su filosofía natural*, mientras que en las Escuelas se entiende bajo esa denominación los *Libros de filosofía sobrenatural:* en efecto, la palabra *Metafísica* admite esas dos acepciones. Lo que en ellos está escrito dista tanto, en la mayor parte de los casos, de poder ser entendido, y es tan opuesto a la razón natural, que quien piense que existe algo que pueda ser comprendido por ella, necesita considerarla sobrenatural.

De esta Metafísica que se encuentra mezclada con la Escritura para instituir una divinidad escolástica, resulta que existen en el mundo ciertas esencias separadas de los cuerpos, que es lo que se llama *esencias abstractas* y *formas substanciales*. Para la interpretación de esa jerga, es preciso aplicar, en este momento, una atención mayor que la ordinaria. Solicito en esta oportunidad el perdón de quienes no están habituados a este género de discursos, para dirigirme a los que, en efecto, lo están. El mundo (no me refiero a la tierra solamente, a cuyos amantes se llama *hombres de mundo*, sino al *Universo;* es decir, al conjunto de las cosas que existen) es corpóreo, es un cuerpo, y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber, las de longitud, anchura y profundidad; es decir, cada parte del cuerpo es, a su vez, cuerpo, y tiene por sí las mismas dimensiones; por consiguiente, cada parte del Universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no es parte del Universo. Y como el Universo lo es todo, lo que no forma parte de él es *nada*, y, por consiguiente, no existe *en ningún lugar*. De aquí no puede inferirse que los espíritus sean *nada:* en efecto, tienen dimensiones y, por consiguiente, son *cuerpos* reales, si bien este nombre, en el lenguaje común, se confiere solamente a aquellos cuerpos que son visibles o palpables, esto es, a los cuerpos que tienen un cierto grado de opacidad. En cuanto a los espíritus los llaman incorpóreos, denominación que es de más honor, y que, por consiguiente, puede atribuirse de modo más piadoso a Dios mismo; en Él no consideramos qué atributo expresa mejor su naturaleza, la cual es in-

comprensible, sino lo que mejor expresa nuestro deseo de honrarle. [372]

Para conocer, ahora, por qué razones se dice, en las Escuelas, que existen *esencias abstractas* o *formas sustanciales*, tenemos que considerar lo que estas palabras significan, propiamente. Las palabras se utilizan para registrar con respecto a nosotros y hacer manifiesto a los demás los pensamientos y concepciones de nuestra mente. Entre estas palabras, algunas son nombres de las cosas concebidas, tales como las denominaciones de todo género de cuerpos que actúan sobre los sentidos y dejan sus impresiones en la imaginación. Otras, son nombres de las imágenes mismas; esto es, de aquellas ideas o imágenes mentales que tenemos de las cosas que vemos o recordamos. Otras, a su vez, son nombres de nombres o de diferentes especies de dicciones: así, *universal*, *plural*, *singular* son nombres de nombres; y *definición*, *afirmación*, *negación*, *verdadero*, *falso*, *silogismo*, *interrogación*, *promesa*, *pacto* son nombres de ciertas formas de dicción. Otras, sirven para mostrar la consecuencia o contraposición de un nombre respecto a otro; así, cuando uno dice que un *hombre es un cuerpo*, entiende que el nombre de *cuerpo* es necesariamente consiguiente al nombre de *hombre*, consecuencia que queda significada acoplando ambos términos con la palabra *es*. Y del mismo modo que usamos el verbo *es*, usaban los latinos el verbo *est*, y los griegos su Εστι en sus diversas modalidades verbales. No puedo decir si todas las demás naciones del mundo poseen en sus diversos lenguajes una palabra que responda a ello, o no; pero estoy seguro de que no tienen necesidad de ello, puesto que la simple yuxtaposición de dos nombres puede servir para simplificar su consecuencia si ello es habitual (ya que es la costumbre la que presta fuerza a las palabras), sin utilizar las palabras *es*, o *ser*, o *son*, y otras análogas.

Y si ocurriese que existe un idioma sin un verbo que responda a *est*, o a *es*, o a *ser*, los hombres que lo usaran no serían por ello menos capaces de inferir, concluir y de todo género de razonamiento que eran los griegos y los latinos. Pero ¿qué ocurriría, entonces, con términos tales como los de *entidad*, *esencia*, *esencial*, *esencialidad*, que derivan de él, y de otros mu-

chos que dependen de éstos, aplicados como comúnmente suelen serlo? No son, por consiguiente, nombres de cosas, sino signos por los cuales damos a conocer que concebimos la consecuencia de un nombre o atributo respecto a otro, del mismo modo que cuando decimos: *un hombre es un cuerpo vivo,* no significamos que el *hombre* es una cosa, y otra el *cuerpo vivo,* y una tercera cosa el *es* o el *ser:* sino que el *hombre* y el *cuerpo vivo* son una misma cosa, porque la consecuencia: *si es un hombre, es un cuerpo vivo,* es una consecuencia verdadera, significada por la palabra *es.* Por consiguiente, *ser un cuerpo, pasear, estar hablando, vivir, ver* y otros infinitivos análogos, así como *corporeidad, paseo, habla, vida, vista* y otros análogos, que significan lo mismo, no son nombres de *nada,* tal como he expresado más ampliamente en otro lugar.

Pero ¿qué objeto tiene, dirá alguno, semejante sutileza, en una obra de esta naturaleza, que sólo se propone examinar qué es necesario a la doctrina del gobierno y de la obediencia? Es porque los hombres no pueden sufrir el abuso cometido [373] por quienes, con esta doctrina de las *esencias distintas,* construída sobre la vana filosofía de Aristóteles, quieren apartarles con nombres vacíos, de la obediencia a las leyes de su país, del mismo modo que los hombres alejan los pájaros del sembrado con un espantajo vacío, un sombrero y unas cañas. Por tal razón, cuando un hombre muere y es enterrado dicen que su alma, que es su vida, puede vagar separada de su cuerpo, y que se ve de noche sobre los sepulcros. Por esa misma razón dicen que la figura, y el color, y el sabor de un trozo de pan tiene un ser, allí donde el común de las gentes no ve otra cosa que pan. Y por la misma razón dicen que la fe y la sabiduría y otras virtudes, son a veces *investidas* al hombre, a veces insufladas en él por el cielo, como si el virtuoso y sus virtudes pudieran ser diferenciados; y así, una gran cantidad de otras cosas que sirven para debilitar la dependencia de los súbditos con respecto al poder soberano de su país. En efecto ¿quién se formará, por sí mismo, el propósito de obedecer las leyes si espera que la obediencia le ha de ser investida o insuflada de algún modo? O ¿quién dejará de obedecer a un sacerdote, que puede constituir una especie de Dios mejor que su soberano, y aun mejor que Dios mismo? O ¿qué

persona temerosa de los espíritus, no tendrá sumo respeto a quienes pueden hacer agua bendita, que los expulsa? Baste esto como ejemplo de los errores que han ido introduciéndose en la Iglesia, a base de las *entidades* y *esencias* de Aristóteles. Acaso se den cuenta de que todo esto es falsa filosofía, pero cuando escriban acerca de ella dirán que esa filosofía está de acuerdo y viene a corroborar su propia religión, temiendo siempre la suerte de Sócrates.

Una vez caídos en este error de las *esencias distintas*, quedan, como consecuencia, necesariamente envueltos en otros muchos absurdos derivados de éste. En efecto, considerando que estas formas son reales, vienen obligados a asignarles un *lugar determinado*. Pero como sostienen que son incorpóreas, sin dimensión alguna de cantidad, y todos saben que el lugar implica dimensión, y no puede ser llenado sino por lo que es corpóreo, propenden a respaldar su crédito con una distinción, según la cual no se encuentran en ningún lugar *circumscriptive* sino *definitive*. Ahora bien, estos términos son meras palabras, sin sentido en esta ocasión, salvo en latín donde la vaciedad de los mismos puede quedar encubierta. En efecto, circunscribir una cosa no es sino determinar o definir su lugar: y así, ambos términos de la distinción son los mismos. En particular, de la esencia de un hombre que, dicen, es su alma afirman que toda ella está en su dedo meñique, y a la vez en cualquier otra parte, por pequeña que sea, de su cuerpo, y que no hay más alma en el cuerpo entero que en cada una de sus partes. ¿Puede alguien suponer que sirve a Dios con tales absurdos? Sin embargo, todo ello es necesario para quienes quieran creer en la existencia de un alma incorpórea, separada del cuerpo.

Cuando llegan a dar cuenta de cómo una sustancia incorpórea puede ser capaz de sufrir, y de ser atormentada en el fuego del infierno o del purgatorio, nada dicen sino que no puede saberse cómo el fuego llega a quemar las almas. [374]

Además, como el movimiento es cambio de lugar, y las sustancias incorpóreas no son capaces de ocupar un lugar, se ven en el trance de hacer imposible que un alma pueda ir, sin el cuerpo, al cielo, al infierno, o al purgatorio, y que los

espíritus de los hombres (y yo añadiría, los ropajes con que suelen aparecer revestidos) puedan deambular por la noche en las iglesias, cementerios y otros lugares de sepultura. Ignoro lo que pueden replicar a esto, a menos que digan que deambulan *definitive*, no *circunscriptive*, o *espiritualmente*, y no *temporalmente:* en efecto, esas magníficas distinciones son igualmente aplicables a todas las dificultades.

Respecto a la significación de *eternidad*, ellos no quieren que esa palabra sea considerada como una infinita sucesión de tiempo, porque en tal caso no podrían justificar cómo la voluntad de Dios y el preordenamiento de las cosas venideras puede no ser anterior a su presciencia de las mismas, como la causa eficiente antes que el efecto, o el agente antes que la acción; ni podrían justificar, tampoco, otras muchas de sus opiniones concernientes a la incomprensible naturaleza de Dios. Nos enseñarán, sin embargo, que la eternidad es la paralización del tiempo presente, el *nunc stans* de las Escuelas, cosa que ni ellos ni nadie comprenden, como tampoco el *hic stans*, esto es, la infinita magnitud de lugar.

Los hombres dividen el cuerpo, en su imaginación, enumerando las partes de él, y enumeran también las partes del lugar por él ocupado; esto no puede ser sino haciendo diversas partes, y asignando también distintos lugares a dichas partes; en consecuencia, la mente de un hombre cualquiera no puede concebir más o menos partes que lugares hay para ellas: sin embargo, los escolásticos quieren hacernos creer que en virtud del poder omnipotente de Dios, un cuerpo puede estar a la vez en diversos lugares, y varios cuerpos, a un mismo tiempo, en un solo lugar, como si se reconociera el poder divino diciendo que lo que es no es, o que lo que ha sido no ha sido. Son éstas, tan sólo, una pequeña parte de las incongruencias a que se ven obligados por su género de disquisición filosófica, en lugar de admirar y adorar la naturaleza divina e incomprensible: los atributos divinos no pueden significar lo que es; deben expresar solamente nuestro deseo de honrarle, con los mejores apelativos de que somos capaces. Ahora bien, quienes se aventuran a razonar acerca de su naturaleza, a base de estos atributos de honor, pierden el juicio desde

la primera tentativa, y caen de una inconveniencia en otra, ilimitadamente, del mismo modo que si una persona, ignorante de las ceremonias de la corte, al llegar ante otra más respetable que las que suele tratar, tropezando a la entrada, y para no caer soltara su túnica, y para recogerla dejara caer su sombrero, y yendo de un percance a otro descubriera su apuro y rusticidad.

En cuanto a la *Física*, es decir, al conocimiento de las causas subordinadas y secundarias de los acontecimientos naturales, no nos ofrece otra cosa que palabras vacías. Si deseais saber por qué cierto género de cuerpos caen naturalmente hacia la tierra, y otros se apartan naturalmente de ella, las Escuelas os dirán, a base de Aristóteles, que los cuerpos [375] que llevan dirección descendente son *pesados* o *grávidos*, y que es su gravedad lo que los hace descender. Pero si les preguntais qué entienden por *gravedad*, os la definirán como la tendencia a dirigirse al centro de la tierra: así que la causa por la cual las cosas caen es la tendencia a caer, lo cual es tanto como decir que los cuerpos descienden o ascienden porque lo hacen. O bien os dirán que el centro de la tierra es el lugar del reposo y conservación de las cosas pesadas, y que, por consiguiente, las cosas tienden a estar allí, como si las piedras y los metales tuvieran un deseo o pudieran discernir, lo mismo que los hombres, el lugar en que se encuentran, o como si gustaran del descanso, cosa que el hombre no, o como si un trozo de cristal estuviera peor en la ventana que caído en la calle.

Si deseamos saber por qué el mismo cuerpo parece mayor, sin aditamento ninguno, en un tiempo que en otro, ellos nos dirán que cuando parece menor está *condensado*, y cuando parece mayor, *rarificado*. ¿Qué significan esos términos *condensado* y *rarificado?* Dicen que está condensado un cuerpo cuando en la misma materia existe menos cantidad que antes, y rarificado cuando hay más, como si pudiera existir materia desprovista de una cantidad determinada, cuando cantidad no es otra cosa que la determinación de la materia, es decir, del cuerpo, por la cual decimos que un cuerpo es mayor o menor que otro, en tanto o en cuanto. O como si un cuerpo pudiera

existir sin cantidad alguna, y posteriormente pudiera añadírsele más o menos, según se considere que el cuerpo haya de ser más o menos denso.

En cuanto a la causa del espíritu del hombre, dicen *creatur infundendo* y *creando infunditur*, es decir: *ha sido creado mediante infusión*, e *infundido mediante creación.*

En cuanto a las causas de las sensaciones, es la ubicuidad de especies, es decir de las *manifestaciones* o *apariciones* de los objetos, que cuando aparecen al ojo, constituyen la *visión;* si al oído, la *audición;* si al paladar, el *gusto;* si a la nariz, el *olfato;* y en cuanto al resto del cuerpo el *tacto.*

Como causa de la voluntad para realizar una acción determinada, lo que se llama *volitio*, señalan la facultad, es decir, la capacidad que los hombres tienen en general de querer unas veces una cosa, otras veces otra, lo que se denomina *voluntas;* constituyen así el *poder* en causa del *acto*, lo cual viene a ser como si uno asignara como causa de los actos buenos o malos de los hombres su aptitud para hacerlos.

En diversas ocasiones señalan como causa de los acontecimientos naturales su propia ignorancia, pero disfrazada en otras palabras, como cuando dicen que la fortuna es la causa de las cosas contingentes, es decir de las cosas cuya causa no conocen; o cuando atribuyen diversos efectos a *cualidades ocultas*, es decir a cualidades no conocidas de ellos, y por consiguiente, también (según ellos mismos piensan), igualmente desconocidas a todos los hombres: y a la *simpatía, antipatía, antiperistasis, cualidades específicas* y otros términos análogos que no significan ni el agente que los produce ni la operación por la cual son producidos. [376]

Si *Metafísicas* y *Físicas* como éstas no son *vana filosofía*, no hay nada que lo sea, ni San Pablo hubiera necesitado prevenirnos para evitarlas.

En cuanto a su *Filosofía moral y civil* presenta los mismos absurdos, o mayores, acaso. Si un hombre lleva a cabo una acción injusta, es decir, un acto contrario a la ley, dicen ellos que Dios es la primera causa de la ley, y, además, la primera causa de ésta y de todas las demás acciones, pero no es en

modo alguno causa de la injusticia, ya que ésta es la disconformidad de la acción con respecto a la ley. Esto es una vana filosofía. Cabe muy bien decir que un hombre hace, a la vez, una línea recta y una torcida, y que otro advierte su incongruencia. Y tal es la filosofía de todos los hombres que formulan las conclusiones antes de conocer las premisas, pretendiendo comprender lo que es incomprensible, y de los atributos de honor hacer atributos de naturaleza, distinción que se ha hecho para mantener la doctrina del libre albedrío, es decir, de una voluntad humana no sujeta a una voluntad de Dios.

Aristóteles y otros filósofos paganos definen el bien y el mal por los apetitos de los hombres, y tienen razón mientras consideramos a cada uno de ellos gobernado por su propia ley. En efecto, en la condición de hombres que no tienen otra ley que sus propios apetitos, no puede existir ninguna regla general de las buenas y de las malas acciones. Pero en un Estado esa medida es falsa. No es el apetito de los particulares, sino la ley que es la voluntad y el apetito del Estado, lo que constituye el módulo. Sin embargo, esta doctrina sigue siendo practicada, y los hombres juzgan la bondad o la maldad de sus acciones propias o de las de otros hombres, y las acciones del Estado mismo, por sus propias pasiones; y nadie juzga bueno o malo sino lo que es así a sus propios ojos, sin tener en cuenta, en absoluto, las leyes públicas; solamente se exceptúan los monjes y mendicantes que están obligados por el voto a esa simple obediencia a su superior, a la cual cada súbdito debería considerarse obligado, por ley de naturaleza, al soberano civil. Y esta medida privada del bien no sólo es una filosofía vana, sino una doctrina perniciosa, también, al Estado público.

Es, por tanto, vana y falsa filosofía decir que la obra del matrimonio es contraria a la castidad o a la continencia, y por consiguiente convertirla en vicio moral, como hacen quienes consideran la castidad y la continencia, como razón para denegar el matrimonio a los clérigos. Con ello confiesan, en efecto, que esa prohibición no es otra cosa sino una ordenanza de la Iglesia que requiere de esos ministros que continuamente atienden al altar y a la administración de la Eucaristía, una

continua abstinencia respecto de las mujeres, bajo el nombre de continua castidad, continencia y pureza. En consecuencia, al legítimo uso de mujeres lo llaman falta de castidad y continencia, y así consideran el matrimonio un pecado o, por lo menos, una cosa tan impura que hace al hombre inepto para el altar. Si la norma se ha establecido porque el uso de las mujeres constituye incontinencia y es contrario a la castidad, entonces todo matrimonio es vicio: en efecto, si es una cosa demasiado impura para un hombre consagrado a Dios, con mucha más razón otras labores naturales, necesarias y diarias que todos los hombres realizan [377] harán a los hombres indignos de ser sacerdotes porque son todavía más impuros.

Pero el secreto fundamento de esta prohibición del matrimonio a los clérigos, no estriba en tales errores de la filosofía moral, ni en la excelencia de la vida aislada sobre el estado del matrimonio (juiciosa afirmación de San Pablo el cual se daba cuenta de cuán inconveniente resultaba para quienes en aquella época de persecución eran predicadores del Evangelio, y se veían obligados a huír de una comarca a otra, hallarse atribulados con el cuidado de la mujer y de los hijos), el fundamento está en el designio de los papas y sacerdotes de tiempos ulteriores, de ser ellos mismos el clero, es decir, únicos herederos del reino de Dios en este mundo; para ello era necesario impedir a los sacerdotes el uso del matrimonio, porque nuestro Salvador decía que cuando su reino llegue *los hijos de Dios ni se casarán ni serán dados en matrimonio, sino que serán como los ángeles en el cielo*, es decir, espirituales. Considerando, así, que han asumido la denominación de espirituales, permitirles (cuando no había necesidad) tener mujeres en propiedad, hubiera sido una incongruencia.

En la filosofía civil de Aristóteles han aprendido a denominar *tiranía* todo género de gobierno, salvo el popular (como era, en aquella época, el de Atenas). A todos los reyes los denominaban tiranos, y a la aristocracia de los treinta gobernadores allí instituídos por los lacedemonios que los sojuzgaron, los treinta tiranos. Igualmente, a la condición de las gentes en régimen democrático la llamaban *libertad*. Un *tirano* no significaba originariamente otra cosa sino un *monarca*.

Pero cuando posteriormente, en diversas comarcas de Grecia, fue abolido este género de gobierno, el nombre no solamente significó lo mismo que antes, sino que llegó a ser odiado, además, por los Estados populares, del mismo modo que el nombre de rey se hizo odioso, en cuanto fueron depuestos los reyes de Roma, siendo, como es, una cosa natural a todos los hombres, concebir que una gran falta está significada en algún atributo, que expresa disgusto y se da a un gran enemigo. Y cuando las mismas gentes estaban disgustadas con quienes tenían la administración de la aristocracia o de la democracia, no buscaban nombres desgraciados para expresar su ira, sino que llamaban simplemente a una cosa, *anarquía*, y a la otra, *oligarquía* o *tiranía de unos pocos*. Lo que ofende a los individuos no es que estén gobernados como cada uno de ellos desearía, por sí mismo, sino como considera adecuado el representante público, ya sea un hombre o una asamblea de hombres, es decir, por un gobierno arbitrario: por ello dan nombres desagradables a sus superiores ignorando (hasta acaso un poco después de una guerra civil) que sin tal gobierno arbitrario semejante estado de guerra será perpetuo, y que es el hombre y sus armas, y no las palabras y las promesas lo que afirma la fortaleza y el poder de las leyes.

Como consecuencia, es otro error de la Política de Aristóteles que en un gobierno bien ordenado no deben gobernar los hombres sino las leyes. ¿Qué hombre que esté en su sano juicio, aunque no sepa [378] leer ni escribir, viéndose gobernado por aquel a quien teme, no creerá que éste puede matarle y hacerle daño si no le obedece? ¿O creerá que la ley, esto es, las palabras y el papel, puedan dañarle, sin las manos y espadas de los hombres? Figura éste entre el número de los errores perniciosos, porque induce a los hombres, en cuanto sus gobernantes no les agradan, a prestar su adhesión a quienes llaman tiranos a esos gobernantes, y a pensar que es legítimo alzarse en guerra contra ellos: aun así esas creencias muchas veces son atizadas desde el púlpito por el clero.

Existe otro error en su Filosofía civil (que nunca aprendieron en Aristóteles ni en Cicerón, ni en ningún otro de los paganos): el de extender el poder de la ley, que es la regla

de las acciones solamente, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres, por examen e *inquisición* de lo que sostienen, a pesar de la conformidad de sus palabras y de sus acciones. En virtud de ese error, los hombres o bien son castigados por confesar la verdad de sus pensamientos, o constreñidos a manifestar una falsedad, por temor al castigo. Es cierto que el magistrado civil que trata de emplear un ministro en el cargo de enseñar, puede averiguar si estará dispuesto a predicar tales y cuales doctrinas; y en caso de negativa, despojarle de esa misión. Pero forzarle a acusarse a sí mismo de sustentar determinadas opiniones, cuando sus actos no están prohibidos por la ley, es cosa que va contra la ley de naturaleza, y especialmente en quienes nos dicen que un hombre será condenado a los tormentos eternos y extremos si muere sosteniendo una falsa creencia respecto a un artículo de la fe cristiana. ¿Quién, en efecto, sabiendo que existe tan gran peligro en un error, aventurará su alma a confiar el cuidado natural de sí mismo a algún otro hombre, a quien su condenación no le importe?

Que un particular que carece de la autorización del Estado, es decir, que no tiene permiso del representante del mismo, interprete la ley según su propio criterio, es otro error en materia de política, si bien éste no deriva de Aristóteles ni de ningún otro de los filósofos paganos. En efecto, ningún escolástico niega antes bien afirma, que en el poder de hacer las leyes se comprende, también, la potestad de explicarlas cuando hay necesidad. ¿Y no han sido instituídas en ley las Escrituras, en todos los pasajes canónicos, por la autoridad del Estado, y establecidas como una parte de la ley civil?

Del mismo género es el error cuando alguien que no sea el soberano limita en algún hombre el poder que el Estado no ha restringido, como ocurre con quienes asignan exclusivamente la predicación del Evangelio a un cierto orden de personas, cuando las leyes la dejaron libre. Si el Estado me autoriza para predicar o enseñar, es decir, no me lo prohibe, nadie puede prohibírmelo. Si me encuentro entre los idólatras de América ¿podré imaginar, siendo un cristiano, aunque no haya recibido órdenes, que es un pecado predicar a Jesucristo,

mientras no reciba órdenes de Roma? O si he predicado, ¿no procederé a resolver las dudas y a explicar las Escrituras a mis circunstantes; es decir, no habré de enseñar? En cuanto a esto, lo mismo que en cuanto a la administración de los [379] sacramentos, alguien dirá que la necesidad debe ser estimada como una misión suficiente, lo cual es verdad: pero no es menos cierto que si la dispensa resulta de la necesidad, por la misma razón no hace falta dispensa cuando no existe una ley que prohiba. Por consiguiente, negar estas funciones a quienes el soberano no las ha denegado, es arrebatar una libertad legal, lo cual es contrario a la doctrina de la gobernación civil.

Todavía podríamos aportar más ejemplos de vana filosofía, introducidos en la religión por los doctores de la divinidad escolástica; pero cualquiera puede advertirlos por sí mismo, si le agrada. Por mi parte, sólo añadiré que los escritos de los escolásticos no son, en su mayor parte, otra cosa, sino absurdas retahilas de palabras bárbaras y extrañas, o de términos usados de modo distinto de lo que es común en la lengua latina, tal como la hubieran utilizado Cicerón, Varrón y todos los gramáticos de la antigua Roma. Si alguien quiere evidenciarlo, hacedle (como ya lo he dicho alguna vez, anteriormente) que traduzca alguna de esas sentencias escolásticas a uno de los idiomas modernos, como francés, inglés u otra lengua bien desarrollada; en efecto, lo que no puede hacerse inteligible en la mayor parte de ellas, tampoco resulta inteligible en latín. Tal falta de sentido en el lenguaje, aunque yo no la considere como una falsa filosofía, no sólo tiene la cualidad de encubrir la verdad, sino, también, la de hacer pensar a los hombres que la poseen, y desistir de toda ulterior investigación.

Por último, los errores que han sido introducidos por medio de historias falsas o inciertas, como son todas las leyendas de milagros ficticios en las vidas de los santos, y todas las historias de apariciones y espíritus aducidos por los doctores de la Iglesia romana para acreditar sus doctrinas del Infierno y Purgatorio, el poder del exorcismo y otras doctrinas que no están garantizadas ni por la razón ni por la Escritura, como también todas aquellas tradiciones que ellos denominan la palabra no escrita de Dios ¿qué son sino fábulas de viejas? Aunque se las encuentra dispersas en los escritos de los antiguos

Padres, considerando que aquellos Padres eran hombres, que pudieron creer con excesiva facilidad en falsos relatos, y que la formulación de sus opiniones como testimonio de la verdad de lo que creían no sirve, para quienes, de acuerdo con el consejo de San *Juan* (1 *Jn.*, 4, 1), examinan el espíritu en todas las cosas que conciernen al poder de la Iglesia romana sino para (cuyo abuso no sospechan, o bien se benefician por él), desacreditar su testimonio, respecto a una creencia demasiado ligera de tales relatos; la mayoría de los hombres sinceros sin un gran conocimiento de las causas naturales (como eran los Padres de la Iglesia) se hallan sujetos a esos errores. Porque, naturalmente, los mejores hombres son los menos sospechosos de propósitos fraudulentos. Gregorio el Papa y San Bernardo aluden a las apariciones de espíritus que, según ellos, estaban en el Purgatorio; y así procedía también nuestro Beda, pero no por sí según creo, sino a base de relaciones ajenas. Ahora bien, si ellos, o algunos otros, relatan tales historias como cosa de la que tienen directo conocimiento, no confirmarán con ello tales vanos relatos, pero, en cambio, descubrirán su debilidad o su fraude. [380]

Con la introducción de falsedades va unida la supresión de la verdadera filosofía, por quienes ni en virtud de una autoridad legítima ni por un estudio suficiente son jueces competentes de la verdad. Nuestras propias navegaciones evidencian, y todos los hombres doctos en las ciencias humanas reconocen ya, que existen antípodas. Cada día se manifiesta con mayor claridad que los años y los días están determinados por los movimientos de la tierra. Sin embargo, los hombres que en sus escritos sustentaron tal doctrina como una ocasión para exponer razón en pro y en contra, fueron castigados por la autoridad eclesiástica. Pero ¿qué razón existe para esto? ¿Es porque tales opiniones son contrarias a la verdadera religión? Esto no puede ser, si son ciertas. Así pues, que la verdad sea primeramente examinada por jueces competentes, o refutada por quienes pretenden saber lo contrario. ¿Es porque esas opiniones son contrarias a la religión establecida? Haced que impongan silencio las leyes de aquellos a quienes los maestros están sujetos; es decir, las leyes civiles. En efecto, la desobediencia puede ser legítimamente castigada en aque-

llos que contra las leyes enseñan incluso la verdadera filosofía. ¿Es porque tienden al desorden en materia de gobierno o a robustecer la rebelión o la sedición? Entonces haced que sean silenciados también, y castigados los maestros en virtud del poder de aquel a quien está encomendada la tutela de la tranquilidad pública, es decir por la autoridad civil; porque cualquier género de potestad que los eclesiásticos asuman (en algún lugar donde estén sujetos al Estado) en su propio derecho, aunque lo denominen derecho divino, no es sino usurpación. [381]

CAPITULO XLVII

Del BENEFICIO *que Deriva de tal Oscurantismo y a Quién Beneficia*

Cicerón hace mención honorable de uno de los *Casios*, un juez severo entre los romanos, por la costumbre que tenía de preguntar a los acusadores en las causas criminales (cuando el testimonio de los testigos no era suficiente) *cui bono*, es decir, qué provecho, honor u otra satisfacción obtiene el acusado o espera del hecho. En efecto, entre las presunciones, ninguna revela tan evidentemente al autor como el beneficio de la acción. Por la misma regla trato de examinar en este lugar quiénes pueden ser los que han dominado durante tanto tiempo a las gentes en esta zona de la cristiandad, con esas doctrinas contrarias a la sociedad pacífica del género humano.

En primer lugar, al error de *que la Iglesia presente y ahora militante sobre la tierra es el reino de Dios* (es decir el reino de la gloria o la tierra de promisión; no el reino de la gracia, que es una promisión de la tierra) van anejos a estos beneficios mundanos; primero que los pastores y maestros de la Iglesia tienen, por ello, el título, como ministros públicos de Dios, para gobernar la Igelsia, y como consecuencia (porque la Iglesia y el Estado son las mismas persinas) a ser rectores y gobernantes del Esatdo. Con este título el Papa indujo a los súbditos de todos los príncipes cristianos a creer que desobedecerle era desobedecer a Cristo mismo; y en todas las diferencias entre él y otros príncipes (deslumbrados con la frase *potestad espiritual*), a abandonar sus legítimos soberanos, lo cual implica, realmente, una monarquía universal sobre toda la cristiandad. En efecto, aunque primeramente fueron investidos con el derecho de ser supremos maestros de la doctrina cristiana, en nombre y bajo la potestad de los emperadores cristianos, dentro de los límites del Imperio romano (tal como ellos mismos reconocen) por el título

de *pontifex maximus*, que era un funcionario sujeto al Estado civil, en cuanto el Imperio fue dividido y desintegrado, no fue cosa difícil imponer al pueblo, que estaba ya sujeto a ellos, otro título, concretamente, el derecho de San Pedro; y ello no solamente para proteger y mantener entero su pretendido poder, sino, también, para extenderlo sobre las provincias cristianas, aunque ya no se hallaban unidas en el Imperio de Roma. Este beneficio de una monarquía universal (considerando la tendencia humana a admitir normas) es una presunción suficiente de que los Papas que aspiraban a él, y durante largo tiempo lo disfrutaron, fueron los autores de la doctrina por la cual fue logrado: a saber, que la Iglesia que ahora existe en la tierra es el reino de Cristo. Asegurando esto, era natural que Cristo tuviera entre nosotros algún representante, que nos dijera cuáles son sus mandameintos. [382]

Después de que algunas Iglesias se han liberado de este poder universal del Papa, cabría esperar con razón que los soberanos civiles en todas estas Iglesias recuperaran toda aquella potestad que era su propio derecho y se hallaba en sus propias manos (hasta que inadvertidamente la dejaron perder). Así ocurrió, en efecto, en Inglaterra, salvo que aquéllos por cuyo conducto los reyes administraban el gobierno de la religión, sostenían que su cargo era de derecho divino, y parecían usurpar, si no la supremacía, por lo menos la independencia con respecto al poder civil; y parecían usurparla, puesto que reconocían al rey el derecho de privarles, a su arbitrio, del ejercicio de sus funciones.

Ahora bien, en aquellos lugares donde el presbiterado asumió esa misión, aunque se prohibió enseñar otras muchas doctrinas de la iglesia de Roma, mantúvose todavía la doctrina según la cual el reino de Cristo ha llegado ya, y se inició en la resurrección de nuestro Salvador. Pero *¿cui bono?* ¿Qué beneficio esperan de ello? El mismo que espera el Papa: tener una potestad soberana sobre las gentes. En efecto ¿qué es para los hombres excomulgar a su legítimo soberano, sino alejarle de todos los lugares del servicio público divino, en su propio reino? ¿Y tener fuerza para resistirle, cuando con fuerza se propone corregirlos? ¿qué significa excomulgar a cualquier

persona sin autoridad del soberano civil, sino arrebatarle su libertad legítima, es decir, usurpar una potestad legítima sobre sus hermanos? Así, los autores de esta ceguera en materia de religión son el clero romano y el presbiteriano.

A este capítulo refiero también todas aquellas tesis que les sirven para mantener la posesión de esta soberanía espiritual, una vez adquirida. En primer lugar, la de que *el Papa en su capacidad pública no puede errar*. En efecto ¿quién, creyendo que esto es cierto, no le obedecerá solícitamente en cuanto le mande?

En segundo término, que todos los demás obispos, cualquiera que sea el Estado en que se encuentren, no derivan su derecho inmediatamente de Dios ni mediatamente de sus soberanos civiles, sino del Papa, es una doctrina en virtud de la cual suelen existir en diversos Estados cristianos muchos hombres poderosos (tales son los obispos) que dependen del Papa, y le deben obediencia, aunque sea un príncipe extranjero; ello les permite (como muchas veces lo han hecho) suscitar una guerra civil contra el Estado que no se somete a ser gobernado de acuerdo con su arbitrio e interés.

En tercer término, la exención de éstos y de todos los demás sacerdotes y de todos los monjes y frailes mendicantes, con respecto a las leyes civiles. En efecto, por tales medios existe en cada Estado gran número de seres que disfrutan del beneficio de las leyes y están protegidos por el poder del Estado civil, sin pagar no obstante porción alguna de los gastos públicos, ni estar sujetos a las penas, como otros súbditos, por los crímenes que cometan; y que por consiguiente, no temen a ningún hombre más que al Papa, y sólo a él se adhieren con ánimo de robustecer su monarquía universal.

En cuarto lugar, la asignación a su clero (que en el Nuevo Testamento estaba constituído por presbíteros, es decir por ancianos) del nombre de sacerdotes [383] es decir de sacrificadores, que fue mientras Dios fue su rey el título del soberano civil y de sus ministros públicos entre los judíos. Así también la conversión de la Santa Cena en un sacrificio sirve para hacer creer al pueblo que el Papa tiene sobre todos los cristianos el mismo poder que Moisés y Aarón ejercieron

sobre los judíos; es decir, todo el poder, civil y eclesiástico a un tiempo, que entonces tenía el Sumo Sacerdote.

En quinto lugar, la doctrina de que el matrimonio es un sacramento, da al clero la posiblidad de juzgar acerca de si los matrimonios son legítimos, y como consecuencia, qué hijos lo son, así como el derecho a discriminar la sucesión en los reinos hereditarios.

En sexto lugar, la denegación del matrimonio a los sacerdotes sirve para asegurar este poder del Papa sobre los reyes. En efecto, si un rey es sacerdote no puede casarse y trasmitir su reino a su posteridad. Si no es un sacerdote, entonces el Papa exige esta autoridad eclesiástica sobre él y sobre su pueblo.

En séptimo lugar, de la confesión auricular obtienen, para garantía de su poder, una mejor comprensión de los designios de los príncipes, y de las personas prominentes en el estado civil, que la que éstas pueden tener de los designios del estamento eclesiástico.

En octavo lugar, mediante la canonización de santos y la declaración de quiénes son mártires, aseguran su poder, puesto que inducen a las gentes sencillas a repudiar las leyes y mandamientos de su soberano civil, incluso a costa de la vida, si excomulgados por el Papa se les declara herejes o enemigos de la Iglesia; es decir (como ellos lo interpretan) del Papa.

En noveno lugar, ellos aseguran todo eso, gracias al poder que adscriben a cualquier sacerdote de actuar como Cristo y gracias a la potestad de imponer penitencias, y de llevar a cabo la remisión y redención de los pecados.

En décimo lugar el clero se enriquece por la doctrina del purgatorio, de la justificación lograda a base de las obras externas, y de las indulgencias.

En undécimo lugar, con su demonología y con el uso de exorcismos, y otras cosas inherentes a ello, hacen que el pueblo esté más atento a su poder (o piensan, por lo menos, que lo logran).

Por último la metafísica, la ética, y la política de Aristóteles, las distinciones frívolas, el léxico bárbaro y el lenguaje oscuro de los escolásticos enseñado en las Universidades

(todas las cuales han sido erigidas y reguladas por la autoridad del Papa) les sirven para evitar que esos errores sean descubiertos, y para que los hombres confundan el *ignis fatuus* de la vana filosofía con la luz del Evangelio.

Si esto no bastara, podríamos añadir algunas otras de sus tenebrosas doctrinas, cuyo provecho redunda manifiestamente en la institución de un ilegítimo poder sobre los soberanos legítimos del pueblo cristiano, en el mantenimiento del mismo, cuando ya está establecido; o en beneficio de las riquezas terrenales, el honor y la autoridad de quienes lo sostienen. Por consiguiente, en virtud de la antedicha norma del *cui bono* podemos señalar justamente como autores de toda esta tiniebla espiritual el Papa y el clero romano, y a todos aquéllos, además, que se proponen afincar en las mentes de los hombres la errónea doctrina de que la Iglesia que ahora está en la tierra es el reino de Dios mencionado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. [384]

Ahora bien, los emperadores y otros soberanos cristianos, bajo cuyo gobierno han surgido primeramente estos errores y el aferramiento de los eclesiásticos a sus cargos determinando la perturbación de sus dominios y el fin de la tranquilidad de sus súbditos, aunque padecieron tales males por falta de previsión de las consecuencias, y de penetración en los designios de sus maestros, pueden, sin embargo, ser estimados como culpables de su propio daño y del daño público. En efecto, sin su autoridad ninguna doctrina sediciosa hubiera comenzado a ser públicamente predicada. Afirmo que hubieran podido impedirlo en sus comienzos. Pero en cuanto el pueblo estuvo poseído por estos hombres espirituales, no existió remedio humano que pudiera aplicarse, y que un hombre pudiese inventar. En cuanto a los remedios arbitrados por Dios, ya que nunca deja de destruir oportunamente todas las maquinaciones de los hombres contra la verdad, hemos de esperar su libre decisión, que a veces llega a permitir que la prosperidad de sus enemigos, juntamente con su ambición, crezca hasta tal altura, que la misma violencia de ella abra los ojos que la cautela de sus predecesores había cerrado antes, y hace fracasar a los hombres, del mismo modo que la red de San Pedro se rompió, a causa de una excesiva multitud

de peces; mientras que la impaciencia de aquellos que trataban de resistir a esta infracción, antes de que los ojos de sus súbditos fueran abiertos, no hizo sino aumentar el poder a que ellos resistían. Con esto no censuro al emperador Federico por haber sostenido el estribo a su connacional Papa Adriano, porque tal era la disposición de sus súbditos entonces, que si no lo hubiera hecho, difícilmente hubiese triunfado en el Imperio. Pero censuro a aquellos que en el comienzo, cuando su poder estaba íntegro, tolerando las doctrinas forjadas en las Universidades de sus propios dominios, sostuvieron el estribo a todos los Papas sucesivos, mientras montaban en los tronos de todos los soberanos cristianos, para cabalgar y sofrenarlos, a ellos y a sus pueblos, a plena satisfacción.

Ahora bien, del mismo modo que se tejen, las invenciones de los hombres resultan también desatadas: el camino es el mismo, sólo el orden se invierte. El tejido comienza por los primeros elementos del poder, que son la sabiduría, la humildad, la sinceridad y otras virtudes de los Apóstoles, a quienes las gentes convertidas obedecieron por reverencia, no por obligación. Sus conciencias eran libres, y sus palabras y acciones no estaban sujetas a nadie sino a la potestad civil. Posteriormente los presbíteros (a medida que crecía el rebaño de Cristo) se reunieron para considerar lo que habían de enseñar, obligándose a sí mismos a no enseñar nada contra los decretos de sus asambleas, induciendo las gentes a seguir su doctrina, y cuando rehusaban les rehusaban también su compañía (es lo que se denominaba excomunión) no por ser infieles, sino por ser desobedientes. Y este fue el primer nudo sobre su libertad. Y aumentado el número de presbíteros, los presbíteros de la ciudad o provincia principal adquirieron para sí mismos una autoridad sobre los presbíteros parroquiales, y se asignaron, también, a sí mismos, la denominación de obispos. Este fue el segundo nudo impuesto a la libertad cristiana. Por últi-[385]mo el Obispo de Roma, teniendo en cuenta que se hallaba en la Imperial ciudad, asumió (en parte por las voluntades de los emperadores mismos, y por el título de *pontifex maximus*, y por último cuando los emperadores se debilitaron, por los privilegios de San Pedro) una autoridad sobre todos los demás obispos del Imperio. Fue éste el tercero y

último nudo, y la plena *síntesis* y *construcción* del poder pontificio.

Como consecuencia, el *análisis* o *resolución* se opera por el mismo conducto, pero comienza con el nudo ligado en último lugar, como podemos advertir en el caso de la disolución del gobierno eclesiástico preterpolítico en Inglaterra. Primeramente el poder de los Papas fue totalmente eliminado por la reina Isabel, y los obispos que antes ejercían sus funciones por derecho pontificio las ejercieron posteriormente por derecho de la reina y de sus sucesores; si bien manteniéndose la frase *de jure divino*, podía imaginarse que las ejercían por derecho inmediato de Dios. De esta manera se desató el primer nudo. Después de esto, los presbiterianos, últimamente en Inglaterra, obtuvieron la deposición del episcopado. Y así quedó desatado el segundo nudo. Casi al mismo tiempo, el poder quedó arrebatado también a los presbiterianos, y así quedamos reducidos a la independencia de los cristianos primitivos para servir a Pablo, o a Cephas, o a Apolo, cada uno como mejor le agradase. Cosa que cuando tiene lugar sin lucha, y sin medir la doctrina de Cristo por la afección a la persona de su ministro (defecto que el apóstol censuraba a los corintios), acaso sea lo mejor: primero, porque no debe existir potestad sobre la conciencia de los hombres, fuera de la palabra misma, ya que la fe en cada uno no siempre va de acuerdo con el propósito de los que la plantan y riegan, sino de Dios mismo que la hace crecer; en segundo lugar, porque es irrazonable en quienes enseñan que existe tal peligro en cada pequeño error, requerir de un hombre dotado con razón propia, que siga la razón de cualquier otro hombre, o de al mayoría de los votos de otros muchos hombres, cosa que viene a ser equivalente a jugarse la propia salvación a cara o cruz. Tampoco aquellos maestros deben disgustarse por la pérdida de su antigua autoridad: nadie, en efecto, puede saber mejor que ellos qué potestad se conserva con las mismas virtudes con que fue adquirida, es decir con la sabiduría, la humildad, la claridad de doctrina y la sinceridad de conversación, y no por la supresión de las Ciencias naturales y de la moralidad de la razón natural; ni por el lenguaje oscuro; ni por atribuirse a sí mismos más conocimientos de los que aparentan; ni por fraudes piadosos, ni

por aquellas otras faltas que en los pastores de la iglesia de Dios no son solamente defectos sino también escándalos, en virtud de los cuales los hombres dan una vez u otra en la supresión de su autoridad.

Ahora bien, después de propagarse la doctrina de *que la Iglesia ahora militante es el reino de Dios enunciado en la Escritura,* la ambición y la solicitud por los cargos inherentes a ello, y particularmente por el cargo máximo de ser el [386] representante de Cristo, y la pompa de quienes obtenían los principales cargos públicos, se hizo gradualmente tan evidente que perdieron estos ambiciosos la íntima reverencia debida a la función pastoral, hasta el punto de que los hombres más sabios entre aquellos que tenían alguna potestad en el estado civil, no necesitaban nada más que la autorización de sus príncipes para denegarles toda ulterior obediencia. En efecto, desde que el Papa de Roma logró ser reconocido como obispo universal, pretendiendo la sucesión de San Pedro, su jerarquía plena, o reino de las tinieblas, puede ser comparada muy adecuadamente con el *reino de las brujas,* es decir, con las antiguas *fábulas* inglesas concernientes a los *fantasmas* y a los *espíritus* y a las fiestas que estos seres celebraban en la noche. Si uno considera el origen de este gran dominio eclesiástico, fácilmente percibirá que el *pontificado* no es otra cosa que el fantasma del fenecido *Imperio romano* que se asienta, coronado, sobre el sepulcro del mismo, porque el pontificado se alzó repentinamente sobre las ruinas de este poder pagano.

Siendo también *latín* el *lenguaje* que tanto usan en las iglesias y en sus actos públicos, y que actualmente no se utiliza ya por ninguna nación en el mundo ¿qué es este idioma sino el *fantasma* de la antigua *lengua romana?*

Las *brujas* de cualquier nación tienen un rey universal, que algunos de nuestros poetas denominan rey *Oberón* pero que en la Escritura se llama *Belcebú,* príncipe de los demonios. Del mismo modo los eclesiásticos, cualesquiera que sean los dominios en que se encuentren, no reconocen más que un rey universal, el Papa.

Los *eclesiásticos* son seres *espirituales,* y padres *espirituales.* Las *brujas* son *espíritus* y *fantasmas. Brujas* y *espíritus* moran en la oscuridad, en las soledades y en las tumbas. Los

eclesiásticos deambulan en la oscuridad de la doctrina, en los monasterios, iglesias y cementerios.

Los *eclesiásticos* tienen sus iglesias catedrales, las cuales, cualquiera que sea la ciudad en que han sido erigidas, en virtud del agua bendita y de ciertos encantamientos llamados exorcismos, tienen el poder de hacer aquellas ciudades sedes del Imperio. También las brujas tienen sus castillos encantados y ciertos espíritus gigantescos que dominan en las regiones circundantes.

Las *brujas* no contraen responsabilidad por el daño que hacen. Igualmente los eclesiásticos se sustraen al dominio de la justicia civil.

Los *eclesiásticos* arrebatan a los jóvenes el uso de razón mediante ciertos encantamientos compuestos de metafísica, milagros, tradiciones y citas de la Escritura, con lo cual no sirven ya para otra cosa sino para ejecutar lo que se les ordena. Del mismo modo decíase que las *brujas* tomaban a los niños pequeños de sus cunas y los transformaban en seres idiotas que el común de las gentes denominaba silfos, capaces de cualquier desaguisado.

Las viejas no han determinado en qué recinto o laboratorio llevaban a cabo las *brujas* sus encantamientos. Pero evidentemente los laboratorios del clero son las Universidades, cuya disciplina procede de la autoridad pontificia. [387]

Cuando a las *brujas* les desagradaba algo, enviaban los silfos para hacerlo desaparecer. Cuando los *eclesiásticos* están descontentos con algún Estado civil crean también sus silfos, es decir seres supersticiosos y subvertidos para hostigar a sus príncipes, predicando la sedición; o un príncipe resulta ganado por medio de promesas, para que hostigue a otro.

Las *brujas* no se casan, pero hay entre ellas *íncubos*, que tienen copulación con carne y con sangre. Tampoco los *sacerdotes* se casan.

Los *eclesiásticos* toman la crema de la tierra, en las donaciones de los hombres ignorantes, que están pendientes de ellos, y en forma de diezmos. Así ocurre en la *fábula* de las *brujas* que entran en el establo y se apoderan de la crema de la leche.

La historia no refiere qué género de moneda está en cur-

so en el reino de las *brujas*. En cambio, los eclesiásticos en sus recibos aceptan la misma moneda que nosotros; pero cuando han de efectuar algún pago, lo hacen en forma de canonizaciones, indulgencias y misas.

A esta y a otras semejanzas análogas entre el *pontificado* y el reino de las *brujas*, puede añadirse que así como las *brujas* no tienen existencia sino en las fantasías del pueblo ignorante, alimentadas por los relatos de las viejas o de los antiguos poetas, así la potestad espiritual del *Papa* (fuera de los límites de su propio dominio civil) consiste solamente en el temor que entre las gentes convencidas causan excomuniones, a fuerza de escuchar falsos milagros, falsas tradiciones y falsas interpretaciones de la Escritura.

No fue, por consiguiente, cosa difícil, para Enrique VIII a pesar del exorcismo, ni para la reina Isabel a pesar del suyo, expulsarlos. Pero ¿quién sabe si este espíritu de Roma, que ha salido y deambulado por las misiones a través de los áridos lugares de la China, del Japón y de las Indias, donde encuentra escaso fruto, no puede volver, o bien que una asamblea de espíritus peor que aquélla, entre y habite en esta limpia casa, y hagan peor el fin que el principio? Porque no es el clero romano solamente el que pretende que el reino de Dios es de este mundo, y que, por consiguiente, aspira a ejercer en él un poder distinto del Estado civil. Y esto es todo cuanto me proponía decir respecto a la doctrina de la POLÍTICA, y que cuando lo haya revisado, lo someteré de buen grado a la censura de mi país. [389]

RESUMEN Y CONCLUSION

A base de la contraposición que existe entre las facultades naturales de la mente una respecto a otra, como también de una pasión a otra, o de su referencia a la conversación, se ha argüido la imposibilidad de que un hombre cualquiera esté suficientemente dispuesto a todo género de deberes civiles. La severidad del juicio, dicen, hace a los hombres exigentes e incapaces de perdonar los errores y defectos de los demás hombres. Por otra parte, la celeridad de la fantasía hace los pensamientos menos reposados de lo que se necesita para discernir exactamente entre lo justo y lo que no lo es. Además, en todas las deliberaciones y en todos los pleitos precisa un razonamiento sólido, ya que sin él las resoluciones son precipitadas, y las sentencias injustas: por último, si no existe una elocuencia poderosa, que asegure la atención y el consentimiento de los circunstantes, el efecto de la razón será insignificante. Ahora bien, estas son facultades contrarias; la primera está fundada sobre principios de verdad; las otras, sobre opiniones ya recibidas, verdaderas o falsas, y sobre las pasiones e intereses de los hombres, que son diferentes y mutables.

Entre las pasiones el *valor* (bajo cuya denominación comprendo el desprecio a las heridas y a la muerte violenta) hace los hombres propensos a las venganzas privadas, y suscita a veces el propósito de trastornar la paz pública; como el *temor*, en muchas ocasiones, dispone a la deserción de la causa pública. Ambas pasiones, se dice, no pueden concurrir en una misma persona.

Consideremos la pugna entre las opiniones de los hombres y las conductas humanas en general. Es imposible, se dice, entretener una constante amistad civil con todos aquellos con quienes los asuntos terrenos nos obligan a conversar, puesto

que tales asuntos implican en la mayoría de los casos una perpetua lucha por el honor, las riquezas y la autoridad.

A ello replico que todo esto plantea, en efecto, dificultades grandes, pero no cosas imposibles, ya que mediante la educación y la disciplina pueden ser y son a veces reconciliados tales antagonismos. El juicio y la fantasía pueden coexistir adecuadamente en un mismo hombre, pero de modo alternativo, según lo exija la finalidad que se propone. Del mismo modo que los israelitas en Egipto se afanaban, a veces, en su labor de hacer ladrillos, y otras veces salían al campo a recoger paja, así también unas veces el juicio se fija en una determinada consideración, mientras en otros casos la fantasía vaga por el mundo. Así, también, pueden convivir adecuadamente la razón y la elocuencia (si no en las Ciencias naturales, por lo menos en la moral). En efecto [390] donde quiera que existe lugar para exornar y preferir el error, existe más lugar todavía para el exorno y preferencia de la verdad, cuando ésta necesita adornarse. Tampoco existe contradicción alguna entre temer las leyes y no temer a un enemigo público, ni entre abstenerse de hacer ofensas, y perdonarlas a otros.

No existe, por consiguiente, como algunos creen, incompatibilidad entre la madre Naturaleza y los deberes civiles. Yo he visto concurrir claridad de juicio y amplitud de fantasía; fortaleza de razón y elocución graciosa; valor para la guerra y temor para las leyes, y todo ello de modo excelente en un solo hombre, que tal era mi nobilísimo y venerable amigo Mr. *Sidney Godolphin*, quien, no odiando a nadie y no siendo odiado por ninguno, fue arrojado infortunadamente, en los comienzos de la última Guerra Civil, en plena querella pública, por una mano irresponsable y sin discernimiento.

A las leyes de naturaleza presentadas en el capítulo XV he de añadir la siguiente: *Que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo le protege en tiempo de paz.* En efecto, quien exige un derecho de naturaleza que le proteja en su propio cuerpo, no puede exigir un derecho de naturaleza que destruya a aquél, por cuya fortaleza está protegido. Ello implica una manifiesta contradicción de sí mismo. Y aun cuando esta ley pueda ser inferida de alguna de las ya mencionadas, la oportunidad requiere que sea inculcada y recordada.

En diversos libros ingleses últimamente impresos advierto que las guerras civiles no han enseñado suficientemente a los hombres en qué momento un súbdito resulta obligado a su conquistador, ni qué es conquista; ni cómo ocurre que tal circunstancia obliga a los hombres a obedecer las leyes del conquistador. Por ese motivo, y para mayor satisfacción de los hombres, digo que el instante en que una persona queda sujeta a un conquistador, es aquel en que teniendo libertad para someterse a él, consiente, por palabras expresas o por otros signos suficientes, en ser su súbdito. Cuándo tiene un hombre libertad para someterse, lo he demostrado ya al final del capítulo XXI; concretamente, para quien ya no está olbigado a su anterior soberano por otro deber sino el de un súbdito ordinario, adviene ese momento cuando los medios de su existencia se hallan en poder de los soldados y guarniciones del enemigo; es entonces cuando deja de tener protección de su soberano, y recibe una protección de la parte adversa y en virtud de la contribución prestada. Considerando que tal contribución, como cosa inevitable que es (a pesar de constituir una ayuda al enemigo) se estima legítima, una sumisión total, que no es sino la asistencia al enemigo, no puede, a su vez, estimarse ilegítima. Además, si se advierte que quienes se someten asisten al enemigo con parte de sus propias haciendas, mientras que los que se niegan lo asisten con la totalidad, no hay razón para denominar asistencia a esa sumisión o arreglo, sino más bien, detrimento al enemigo. Ahora bien, si un hombre, además de su obligación como súbdito, ha asumido una nueva obligación como soldado, entonces no posee la libertad de someterse a un nuevo poder mientras el antiguo subsiste, y le procura medios de subsistencia, con sus ejércitos o guarniciones, ya que en este caso no puede quejarse de falta de protección, ni de la falta de medios para [391] vivir como soldado. Eso sí, cuando esta protección falla, un soldado puede buscarla también donde quiera que tenga más esperanza de encontrarla, y puede someterse legalmente a un nuevo dueño. Y puede hacerlo legalmente cuando quiera. Por consiguiente, si lo hace, queda indudablemente obligado a ser un buen súbdito, ya que un contrato hecho legítimamente, no puede ser legítimamente quebrantado.

Con esto puede comprenderse ya, cuándo cabe decir que

los hombres han sido conquistados, y en qué consiste la naturaleza de la conquista y el derecho del conquistador. En efecto, esta sumisión lo implica todo para él. La conquista no es la victoria misma, sino la adquisición, por la victoria, de un derecho sobre las personas de los hombres. Por consiguiente, el que ha sido vencido no está conquistado: aquel a quien se aprisiona o encadena no está conquistado sino vencido, puesto que es todavía un enemigo, y puede escaparse si le es posible. Pero quien bajo promesa de obediencia ha logrado conservar su libertad y su vida, está conquistado y es un súbdito; antes, no. Decían los romanos que su general había pacificado tal o cual provincia, lo cual equivalía a decir, en nuestro idioma, que la había conquistado; y que el país había sido pacificado por la victoria, cuando las gentes habían prometido *imperata facere*, es decir, hacer lo que el pueblo romano les ordenara: esto era ser conquistado. Pero dicha promesa puede ser expresa o tácita: expresa, por promesa; tácita, por otros signos. Por ejemplo, si un hombre que no ha sido requerido para hacer tal promesa expresa (acaso porque su poder no es considerable) vive ostensiblemente bajo la protección de alguien, se entiende que está sometido a ese gobierno. Ahora bien, si vive allí secretamente está expuesto a cualquier evento de los que pueden ocurrir a un espía o enemigo del Estado. Yo no digo que esto constituya injusticia (porque los actos de abierta hostilidad no llevan ese nombre); pero puede con justicia ser condenado a muerte. Del mismo modo, si una persona cuando es conquistado su país, se halla fuera de él, no queda conquistada ni sometida: pero si a su vuelta se somete al gobierno, queda obligada a obedecerlo. Así que podemos definir la *conquista* diciendo que es la adquisición del derecho de soberanía por medio de la victoria, derecho que se adquiere, en la sumisión de las gentes, por quienes contratan con el vencedor, prometiéndole obediencia a cambio de la vida y de la libertad.

En el capítulo XXIX he establecido una de las causas de la desintegración de los Estados: su generación imperfecta, consistente en la falta de un poder legislativo absoluto y arbitrario. A falta de él, el soberano civil tiende a manejar sin tino la espada de la justicia, como si estuviera demasiado canden-

te para sostenerla empuñada. Una razón de ello (a que entonces no aludí) es que quieren justificar la guerra, por la cual fue inicialmente adquirido su poder, y de la cual (según piensan) y no de la posesión depende su derecho: como si, por ejemplo, el derecho de los reyes de Inglaterra dependiera de la bondad de la causa de Guillermo el Conquistador y de su descendencia lineal y más directa. Con tales justificaciones no existiría, acaso, ningún lazo entre la obediencia de sus súbditos y su soberano actual: con ello [392] a la vez que tratan de justificarse necesariamente a sí mismos, justifican todas las rebeliones triunfantes que la ambición pueda suscitar en cualquier tiempo contra ellos y sus sucesores. Considero, por consiguiente, como una de las semillas más efectivas de la muerte de un Estado, que los conquistadores no solamente requieran la sumisión de los actos ajenos, para el futuro, sino también la aprobación de sus acciones pasadas, cuando apenas si existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia.

Y como el nombre de tiranía no significa ni más ni menos que el nombre de soberanía, ya resida en uno o en varios hombres, salvo que los que usan la primera palabra se entiende que discrepan de aquellos a quienes llaman tiranos, pienso que la tolerancia de un odio que se profesa a la tiranía es la tolerancia de un odio al Estado en general, lo cual constituye una mala semilla que no difiere mucho de la anterior. En efecto, para justificar la causa de un conquistador, precisa en la mayoría de los casos reproche de la causa del conquistado. Pero ninguna de estas justificaciones es necesaria para la obligación del conquistado. Esto es lo que he considerado conveniente decir, como resumen de la primera y segunda parte de este discurso.

En el capítulo XXXV, basándome en la Escritura, he manifestado ampliamente mi creencia de que en el Estado de los judíos, Dios mismo se convirtió en soberano suyo por pacto con el pueblo; llamóse a éste, como consecuencia, su *pueblo peculiar*, para distinguirlo del resto del mundo, sobre el cual Dios reinaba no ya por consentimiento de las gentes, sino por su propio poder. Que en este reino Moisés fue el representante de Dios sobre la tierra, y que fue él quien comunicó a las gentes qué leyes habían sido establecidas por Dios para

que por ellas se gobernaran. He omitido señalar, sin embargo, quiénes fueron los funcionarios establecidos para ejecutarlas, especialmente en materia de pecados capitales, porque entonces no consideraba que la materia era tan necesaria como la juzgo ahora. Sabemos que generalmente, en todos los Estados, la ejecución de los castigos corporales era conferida a los guardias o a otros soldados del poder soberano, o bien se encomendaba a gentes en quienes concurrían falta de medios, desprecio del honor y dureza del corazón, circunstancias que las hacían aptas para tal cargo. Pero entre los israelitas existió una ley positiva de Dios, su soberano, según la cual quien quedaba convicto de crimen capital, tenía que morir lapidado por el pueblo; y que los testigos habrían de arrojar la primera piedra, y después de los testigos, el resto del pueblo. Esta ley designaba quiénes habrían de ser los ejecutores, pero no permitía que nadie arrojara una piedra al criminal antes de obtenerse la convicción y la sentencia, de todo lo cual la congregación era juez. Los testigos habían de ser oídos antes de procederse a la ejecución a menos que el hecho fuera cometido en presencia de la congregación misma, o a la vista de sus jueces legítimos, ya que entonces no eran necesarios otros testigos que los jueces mismos. Sin embargo, como este tipo de procedimiento no quedó perfectamente comprendido dió motivo a una peligrosa interpretación según la cual, cualquier hombre podía matar a otro, en ciertos casos, por derecho de celo, como si las ejecuciones hechas sobre los ofensores en el reino de Dios, en la época Antigua, no procediesen de [393] el mandamiento soberano sino del imperio del celo privado, lo cual resulta absurdo si consideramos los textos que parecen justificarlo.

En primer lugar, cuando los levitas cayeron sobre el pueblo que había erigido y adorado el becerro de oro, y mataron tres mil de ellos, fue por orden de Moisés, de boca de Dios como resulta manifiesto en *Exodo*, 32, 27. Y cuando el hijo de una mujer de Israel blasfemó contra Dios, quienes lo oyeron no le mataron, sino que le condujeron ante Moisés, el cual le puso bajo custodia, hasta que Dios pronunció sentencia contra él, tal como aparece en *Levítico*, 25, 11, 12. Además (*Nm.*, 25, 6, 7) cuando Phineas mató a Zimri y a Cosbi, no fue por derecho de celo privado: su crimen fue cometido

a la vista de la asamblea; así, pues, no fueron necesarios los testigos; la ley era conocida y él era el heredero aparente de la soberanía; y lo que constituye el punto principal, la legitimidad de su acto, dependió plenamente de una subsiguiente ratificación por Moisés, de la cual no tenía motivo para dudar. Esta presunción de ratificación futura es, a veces, necesaria para la seguridad de un Estado; así en una rebelión repentina, quien puede hacerla abortar con sus propios medios en la comarca donde comienza, sin ley o comisión expresa, puede hacerlo legalmente, con tal de que su acto sea ratificado o perdonado, mientras se está realizando, o después de hecho. Así en *Números*, 35, 30 se dice expresamente: *Quien mate al asesino, habrá de matarle sobre la palabra de los testigos:* pero los testigos suponen una judicatura formal, y por consiguiente condenan esta pretensión del *jus zelotarum.* La ley de Moisés concerniente a quien induce a la idolatría (es decir, en el reino de Dios, al renunciamiento de su alianza *Deuteronomio,* 13, 8) prohibe perdonarla y ordena al acusador que le condene a muerte, y arroje contra él la primera piedra; pero no que le mate antes de ser condenado. El proceso contra la idolatría queda exactamente instituído, (*Dt.*, 17 vers. 4, 5, 6) porque entonces habla Dios al pueblo, como juez, y le ordena, cuando un hombre es acusado de idolatría, que inquiera diligentemente el hecho, y hallándolo verdad lapide al culpable; pero aun entonces será la mano de los testigos la que lance la primera piedra; lo cual no constituye celo privado sino condena pública. Del mismo modo, cuando un padre tiene un hijo rebelde, la ley es (*Dt.*, 21, 18), que ha de conducirlo ante los jueces de la ciudad, y todos los habitantes de la misma han de lapidarlo. Por último, fue a base de esta ley que se lapidó a San Esteban, y no fundándose en el celo privado, puesto que antes de ser conducido a la ejecución, defendió su causa ante el Sumo Sacerdote. Nada hay en todo esto, ni en ninguna otra parte de la Biblia, que sostenga las ejecuciones por celos privados, ya que siendo muchas veces una conjunción de pasión e ignorancia van contra la justicia y la paz de un Estado.

En el capítulo XXXVI he dicho que no se declaró de qué modo habló Dios sobrenaturalmente a Moisés; ni que Él no

le hablara, a veces, por medio de sueños y visiones o mediante una voz sobrenatural, como a otros profetas. En efecto, la manera como Dios habló a Moisés desde el trono de la clemencia, queda precisada en *Números*, 7, 89 con [394] estas palabras: *De esta época en delante cuando Moisés entró en el Tabernáculo de la congregación, para hablar con Dios, escuchó una voz que le hablaba desde el trono de la clemencia, que está sobre el Arca del testimonio, y entre los querubines le habló a él.* No se manifiesta, pues, en qué consiste la preminencia del modo como Dios habló a Moisés sobre la forma en que habló a otros profetas, como a Samuel y Abraham, a quienes habló también mediante una voz (es decir por visión), a no ser que la diferencia consista en la claridad de la visión; porque las frases *frente a frente* y *la boca junto a la boca* no pueden comprenderse en sentido literal teniendo en cuenta la infinitud e incomprensibilidad de la naturaleza divina.

En cuanto al conjunto de la doctrina, sólo advierto que sus principios son veraces y correctos, y sólido el raciocinio. Yo fundo, en efecto, el derecho civil de los soberanos, y el deber y la libertad de los súbditos, sobre las inclinaciones manifiestas de la humanidad, y sobre los artículos de la ley de naturaleza, que no puede ignorar nadie que pretenda tener raciocinio bastante para gobernar su propia y peculiar familia. En cuanto al poder eclesiástico del mismo soberano lo fundo en aquellos textos que son evidentes por sí mismos y que están en armonía con intención de la Escritura entera. Por consiguiente, estoy persuadido de que quien lea la Escritura con el exclusivo propósito de quedar informado, lo estará plenamente. En cambio, quienes en sus escritos o discursos públicos, o en sus acciones más destacadas, propendan a mantener opinones contrarias, no quedarán tan fácilmente satisfechos, porque en tales casos los hombres, a un mismo tiempo, suelen avanzar en la lectura y perder la atención, buscando objeciones a lo que antes han leído. Forzosamente tiene que haber muchas opiniones de tal género en una época en que los intereses de los hombres sufren semejantes cambios (teniendo en cuenta que gran parte de esta doctrina, que sirvió al establecimiento de un nuevo gobierno, necesariamente había de ser contraria a lo que condujo a la disolución del antiguo).

En la parte que trata del Estado cristiano, existen algunas doctrinas nuevas que, acaso, en un Estado donde lo contrario estuviera ya perfectamente establecido sería una falta, para un súbdito, divulgarlas sin autorización, porque con ello vendría a usurpar la función del maestro. Pero en esta época, en que los hombres no solamente reclaman la paz, sino también la verdad, ofrecer a la consideración de quienes ahora discuten, ciertas doctrinas que yo considero verdaderas, y que tienden manifiestamente a la paz y a la lealtad, no es otra cosa sino ofrecer un nuevo vino y ponerlo en un recipiente nuevo, para que ambos se conserven mutuamente. Supongo que cuando la novedad no abrigue ningún propósito de perturbación en un Estado, los hombres no propenderán de tal modo a reverenciar la Antigüedad, hasta el punto de preferir los errores antiguos a la verdad nueva y bien probada.

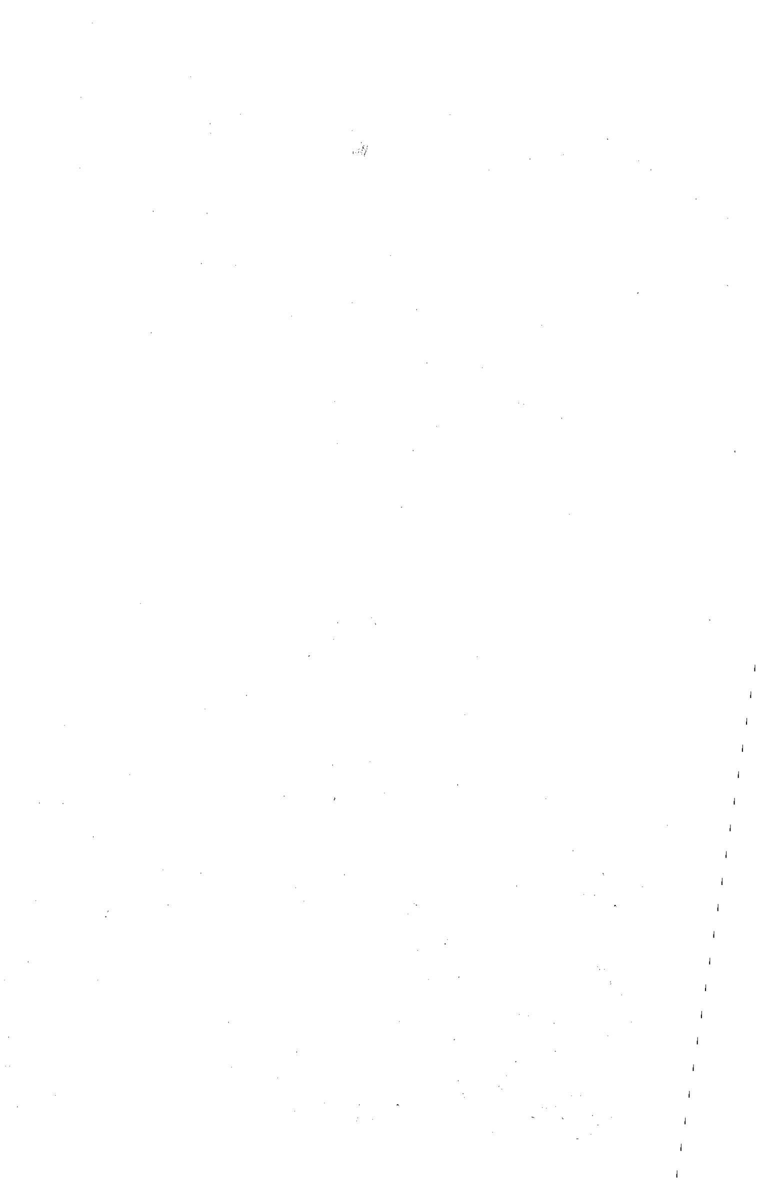
De nada desconfío tanto como de mi elocución, a pesar de que confío en que (salvando las erratas de imprenta) no es oscura. Deliberadamente me he abstenido (no sé si he hecho bien o mal con ello) de citar, por vía de ornato, antiguos poetas, oradores y filósofos, contrariamente a la costumbre de estos últimos tiempos, [395] y he procedido así fundándome en diversas razones. En primer lugar, toda la verdad de mi doctrina depende o bien de la *razón* o de la *Escritura:* las dos dan crédito a muchos escritores, pero no lo reciben de ninguno. En segundo término, las materias en cuestión no son de *hecho*, sino de *derecho*, y en ello no hay lugar para testigos. Apenas si existe alguno de estos antiguos escritores que, en ocasiones, no se contradiga a sí mismo y a los demás; ello hace insuficientes sus testimonios. En cuarto lugar, las opiniones que solamente se aducen por su prestigio de antigüedad no constituyen, intrínsecamente, un juicio de quien las cita: sólo son palabras que pasan, como bostezos, de boca en boca. En quinto lugar, muchas veces los hombres abrigan un designio perverso al atacar doctrinas corrompidas con los dichos que les brinda el ingenio de otros hombres. En sexto lugar, no creo que los antiguos a quienes citan como ornato hicieran lo mismo con quienes vivieron antes que ellos. En séptimo lugar, señalemos un argumento de indigestión: que las sentencias griegas y latinas sin digerir regurgitan, como suelen hacerlo, sin haber experimentado cambio alguno. Por último, aunque yo reverencio

aquellos hombres de la Antigüedad que escribieron verdades evidentes o nos colocaron en un mejor camino para encontrarlas por nuestra propia cuenta, considero que a la Antigüedad misma no se le debe nada, porque si queremos reverenciar la edad, ninguna tan vieja como la presente: si la antigüedad del escritor, no estoy seguro de si, generalmente, aquellos a quienes se confiere este honor tenían más edad cuando escribieron que yo tengo cuando escribo. Pero bien considerado, el premio de los autores antiguos no procede de la reverencia por los muertos sino de la competencia y mutua envidia de los vivos.

Para concluir, nada hay en todo este discurso, ni en el que antes escribí, en latín, sobre el mismo tema, por lo menos en cuanto me es dado percibir, que sea contrario a la palabra de Dios o a las buenas maneras, o contribuya a la perturbación de la tranquilidad pública. Considero, por ello, que puede ser impreso con provecho, y más provechosamente aún enseñado, si se estima conveniente, en las Universidades, a las que corresponde juzgar sobre el particular. En efecto, teniendo en cuenta que las Universidades son las fuentes de la doctrina civil y moral, de las que los predicadores y los caballeros suelen tomar tanta agua como encuentran para salpicarla sobre el pueblo (desde el púlpito y en sus conversaciones) conviene mucho, ciertamente, mantenerla pura del veneno de los políticos paganos y de las malas artes de los espíritus engañosos. Por este medio, conociendo la mayoría de los hombres su interés, existirá menos posibilidad de servir las ambiciones de unas pocas personas descontentas, en sus propósitos contra el Estado, y serán menos gravosas las contribuciones necesarias para la paz y defensa de éste; a la vez, los gobernantes mismos tendrán menos motivo para mantener, a expensas del común, un ejército mayor que el necesario para proteger la libertad pública contra las invasiones y ataques de los enemigos exteriores.

De este modo he llegado al fin de mi discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, discurso promovido por los desórdenes del tiempo presente, sin parcialidad, sin personal propósito, y sin otro designio que poner de relieve la mutua relación existente en- [396] tre protección y obediencia, a los ojos de aquellas personas a quienes tanto la condición de la

naturaleza humana como las leyes divinas (naturales o positivas) requieren una observancia inviolable. Y aunque en la agitada situación de los Estados no puede existir una constelación muy favorable para que nazcan verdades de esta naturaleza (ya que se tiene una fea visión de los elementos disolventes de un gobierno antiguo, y sólo se ven las espaldas de quienes erigen uno nuevo), no me imagino que mi discurso pueda ser condenado en esta época ni por el público juzgador de las doctrinas ni por ninguna persona interesada en la continuidad de la paz pública. Con esta esperanza vuelvo a mi interrumpida especulación de los cuerpos naturales, en la cual (si Dios me da salud para terminarla) espero que la novedad agradará tanto, como suele ofender en la doctrina de este cuerpo artificial; ya que como tal verdad no se opone al beneficio ni al placer de ningún hombre, resulta bien venida para todos.



Indice de Nombres y Lugares

Indice de Materias

Indice

PARTE II

DEL ESTADO

PARTE III

DE UN ESTADO CRISTIANO

Addenda et Corrigenda

Página 3, línea 20. Dice: del poder ejecutivo; debe decir: *ejecución.*—P. 41, l. 36. Dice: nos son; debe decir: *son.*—P. 55, l. 1. Dice: verdad; debe decir: *virtud.*— P. 55, l. 10. Dice: verdades; debe decir: *virtudes.*—P. 56, l. 23. Dice: exonerarlo; debe decir. *exornarlo.*—P. 64, l. 22. propendían; *los demás propendían.*—P. 66, l. 4. La primera causa... actuar?; *La causa primera, en razón de la subordinación esencial de las causas segundas, no necesita introducir algo en éstas, por medio de lo cual pueda ayudarlas a obrar?*—P. 70, l. 2 de; *por.*—P. 97, l. 17. signos sobrenaturales; *signos naturales; pero en las cosas sobrenaturales, signos también sobrenaturales.*—P. 136, l. 3. número impar; *número es impar.*—P. 140, l. 8. necesitan; *les falta.*—P. 141, l. 19. una persona... defensa común; *una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común.*—P. 146, l. 16. suscitar; *despertar.*—P. 149, l. 14. y solo; *y no más, excepto si el vulgo es instruido mejor de lo que ha sido hasta ahora.*—P. 150, l. 25. construcción; *constricción.*—P. 150, l. 26. derecho; *provecho.*—P. 153, l. 2. quien; *quienquiera.*—P. 153, l. 3. o es; *aunque sea.*—P. 153, l. 23. como muchas veces ocurre; *como lo hacen.*—P. 173, l. 21. conforme a las leyes preestablecidas; *preteridas por las leyes.*—P. 173, l. 37. predeterminado; *pretermitido.*—P. 175, l. 21. sin ello; *con ello.*—P. 176, l. 30. estimado; *caro.*—P. 183, l. 18. legales; *públicas.*—P. 184, l. 16. lo que hace [116] llanamente, descargando de modo directo, al representante,; *cuyo fin* [116] *no fuera descargarlos plena y directamente.*—P. 185, entre líneas 27 y 28, intercalar 37 y 38.—P. 190, l. 29. obligados a; *ligados en.*—P. 190, l. 36. manutención; *dotación.*—P. 193, l. 14. extraño; *extranjero.*—P. 194, l. 8. toleràdas; *secretas.*—P. 194, l. 17. forme; *forma.*—P. 197, l. 13. siervos; *servidores.*—P. 214, l. 27. igualar al; *igualar el consejo de quien aprendió o descubrió la regla.*—P. 217, l. 17. ley; *regla.*—P. 222, l. 20. innatos; *natos.*—P. 235, l. 5. exige que no se proceda; *declara no ser.*—P. 237, l. 23. de; *como.*—P. 238, l. 22. con severidad excesiva; *que son demasiado severos, consigo mismos y con los demás.*—P. 240, l. 25. acción; *acciones.*—P. 241, l. 32. como; *como por.*—P. 245, l. 37. permitiera; *debiera permitir.*—P. 245, l. 38. podría hacerlo; *debe ocurrir.*—P. 246, l. 1. alguna existiera; *se permite a uno.*—P. 251, l. 31. rinden; *dejan los.*—P. 251, l. 36. yerra; *sufre.*—P. 251, l. 36. fracasa; *cae.*—P. 263, l. 9. sino en... posteridad. Debe decir: *en cuanto son la materia, sino en cuanto son sus* hacedores *y ordenadores. Pues los hombres, hartos ya de ese desordenado empujar y golpearse mútuamente, desean de todo corazón acomodarse en un edificio firme y duradero; pero, por falta de un arte de hacer leyes que escuadre sus acciones y de humildad y paciencia para sufrir el recorte de las ásperas aristas de su actual grandor, no pueden, sin la ayuda de un arquitecto verdaderamente hábil, sino apretarse en un edificio destartalado que a duras penas resistirá lo que sus vidas y que de seguro se derrumbará sobre las cabezas de sus descendientes.*—P. 268, l. 23. hacia;

hacían.—P. 269, l. 6. hace; *les hace.*—P. 269, l. 6. a quien,; *y,*—P. 269, l. 14. eclesiástica; *espiritual.*—P. 269, l. 18. fantástico; *fantasmal.*—P. 270, l. 17. espíritu; *ánimo.*—P. 272, l. 9. contradicción; *contracción.*—P. 272, l. 21. exacciones correspondientes a las; *recaudación de.*—P. 274, l. 2. del mismo; *de la misma.*—P. 279, l. 1. ellos; *el pueblo.*—P. 279, l. 22. representante del; *representante.*—P. 306, l. 5. si no; *ni.*—P. 323, l. 17. se; *sea.*—P. 338, l. 20. alianza; *fidelidad.*—P. 372, l. 14. instituida; *instituido.*—P. 372, l. 30. mortalidad; *inmortalidad.*—P. 373, l. 25. apoyo; *escabel.*—P. 376, l. 28. pero... ejemplar; *sino que creyéramos que aquellos hombres a quienes infligió ese castigo ejemplar, están ahí indefinidamente.*—P. 385, l. 1. esta; *esto.*—P. 390, l. 22. se oponga a; *oponga.*—P. 394, entre las líneas 4 y 5, agregar: *Israel, que tu sabes que son ancianos del pueblo. A estos Dios imbuyó su espíritu, pero no era diferente.*—P. 411, l. 1. del representante; *de representar.*—P. 419, l. 11. que conocen el [275] corazón del hombre; *cuyo* [275] *corazón conoce.*—P. 446, l. 26. serían; *eran.*—P. 460, l. 23. restringida; *retorcida.*—P. 478, l. 27. precaución; *garantía.*—P. 501, l. 2. falsa; *cauterizada.*—P. 504, l. 11. un dominio; *un.*—P. 508, l. 13. finalidad; *intención.*—P. 527: pasar de la línea 8 a la 11, y de la línea 15 a las 12 y 13.—P. 530, l. 19. el primer; *primero.*—P. 534, l. 37. siervo; *sirviente.*—P. 539, l. 17. en tal; *en contra de tal.*—P. 539, l. 28. por; *a.*—P. 539, l. 29. se consideran; *consideran.*—P. 546, l. 28. que estas; *que sólo estas.*

Esta edición de *Leviatán* de Thomas Hobbes
se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2005
en Offset Difo, Rosario 4751, Tortuguitas,
Buenos Aires, Argentina.